المفصل في نشأة نوروز

الذهنية الإبداعية

دراسة في فكرة الأعياد الشرقية

الدكتور حسين قاسم العزيز





الدكتور حسين قاسم العزيز

المُفصل

في نشأة نوروز الذهنية الإبداعية

تقديم

د. مُكرم جمال الطالباني



السليمانية ٢٠١٢

٩٥٦,٦٧
ع ٣٤٣ العزيز، حسين قاسم
الجذور الاسطورية لملحمة نوروز الشعبية/ تأليف حسين قاسم العزيز. السليمانية، مؤسسة ژين، ٢٠١٢.
٢٧٦ص: ١٧,٥×٢٥ سم. التسلسل؛ ١٤٢
١- تأريخ- الكُرد. ٢- العنوان

مشرف المطبوعات: صديق صالح

التسلسل: ١٤٢
الكتاب: المفصل في نشأة نوروز الذهنية الإبداعية
المؤلف: الدكتور حسين قاسم العزيز
التصميم: لاس
خط وتصميم الغلاف: أحمد سعيد
عدد النسخ: ١٠٠٠
رقم الإيداع:
مكان الطبع: السليمانية، مطبعة شڤان

مؤسسة ژين
لإحياء التراث الوثائقي والصحفي الكُردي
العراق: إقليم كُردستان، السليمانية" الشارع ١١ بيرەمكرون، محلة ١٠٧ بَرانان، (عمارة ژين) بجانب (مسجد الشيخ فريد) الأرضي: ١-٣١٩٤٧٣٢
آسياسيل: ٠٧٧٠١٤٨٤٦٣٣ أو ٠٧٧٠١٥٦٥٨٦٤ كورك ٠٧٥٠١١٢٨٣٠٩
العنوان: info@binkeyjin.com الموقع: www.binkeyjin.com

المحتويات

مقدمة

بقلم: الدكتور مُكرم الطالباني

كُردستان... هذه البلاد الشاسعة المتنوّعة الطبيعة... يرسم الخيالُ ذرى جبالٍ تنطلق نحو السهوبِ الخصيبة والبحار الدافئةِ. وظلاً اخضر لبساتين من أنواع الفاكهة والخضار والمحاصيل البرية. بلاد غنيةٌ وشعبٌ فقيرٌ وكان السرُ في ذلك تشبث هذا الشعب للبقاء على أرض وطنه لألاف السنين وحتى الان وتقول الذاكرة؛ إنَّ دولة منْ أقدم الدول، أسمُها "**ميديا**" كانت تقع في أراضي كُردستان، فكان العفريتُ قد أبتلعها، فلم يبق لها من أثر. وعبثاً يحاول المؤرخون قطع صلة الرحم للاكراد بتلك الدولة وبالشعب الذي أسسها.

إنّ جمالَ "**آرارات**" و "**زاغروس**" يبهرُ العيونً. لقد أضفى التاريخُ كما أضفت الطبيعةُ تناقضاتِ سخيةً وحادة على هذه الرقعة من الارض المُزينة ربيعاً كالفردوس وقاسية شتاءً كالزمهرير. وبذل الانسان الكُردي عبر القرون، قصارى جهده لمحو أو تقليل هذه التناقضات. والنور والظلال يمنحان هذه المنطقة دوماً القوة والشباب. وعلى سفوح الجبال وعلى ضفاف الانهر والوديان، قامت قرى ومدن، ينافس فقرها جمالها ومنَّ الله على هذه المنطقة بكل ماءٍ عذبٍ، يمنح البلاد وماجاورها الخير والبركة. وشمسها الساطعة لاتمنح الدفءَ دائماً، بل، وتحرق أحياناً فقسمتها الى منطقة معتدلة "**كويستان**" ومنطقة حارة "گەرميان"، وفرضت على الاكراد التنقّل في الصيف شمالاً وفي الشتاء جنوباً، لاهرباً من جفاف وجدب الارض، بل طلباً للخير والبركة.

وأنتم تعرفون أسماءَ عمالقةٍ... خانەی قوبادی، أحمدي خاني، مولوي، شيخ رضا، پيرەميرد، گوران... وسمعتم عن مدن عريقة: **هولير، وان، آمد، سنه**. من الصعب أنْ تتصوّر كلّ هذه العبقرية والجمال وقناع الحزن والاسى على الاوجه. كُردستان... هذا البلد الجميل الذي ينطبق أوصافها مع أوصاف الفردوس، لاتتخلص من الوصف التقليدي "الارض المُعذبة".

هل تتذكرون هرقل و جنگيز وهؤلاكو وتيمور؟ كواسر ترك كلٌّ منهم آثار مخالبه على أرض كُردستان. ولكن لم يعد أحد منهم الى بلده ألاّ ويده مربوطة بعنقه.

وبدلاً من أنْ تجذب كُردستان بجمالها الاخاذ السواح أليها، يهاجر الاف الناس منها طلباً للامان. ولكنّ حبهم الى الوطن العُذبّ يربطهم بالاهل والاصدقاء والجيران. فالناس يريدون الحياة، والحياة أوسع بكثير من الجبال والوديان والشمس الساطعة. فالحياة هي أيضاً البيت الامن والعمل الشريف والتعليم الحر والصحة.

إنَّ الاكراد ينقلون الاساطير عن أجدادهم جيلا بعد جيل. ولكنهم يريدون كتابة تاريخهم لابأسلوب الاساطير التي تكونت خلال الاف السنين، يريدون كتابته بخط أسرع بكثير من تاريخهم القديم. ولكنّ الحنين الى ذلك التاريخ، يشدّهم الى تلك الاساطير التي تكونّت ونمت أبطأ من مشية السلحفاة.

يقول الناس؛ إن الهواء الجبلي النقي يُسهم في طول العمر، ولكن الهواء وحده لايكفي العمر. وفي كُردستان معمرون يحملون على ظهورهم المنحنية تاريخ شعبهم. يغنونها في ليالي الشتاء الطويلة حول مواقد النار في أغاني **"لاوك"** وينقلون من جيل الى جيل أساطيرهم الشعبية. والاسطورة هي القصص الخيالية وأعتقادات عن العالم المحيط بالأنسان تولّد في المراحل المبكرة من حياته. ولكن تلك القصص الخيالية غير بعيدة عن الواقع. فالأبداع الشعبي ينطلق من واقع حياة الشعب. ولكن هذا الابداع، لايعكس هذا الواقع بصورة آلية كما هو، بل كما يتخّيلهُ الناس أو يتمناه. انه واقع جديد حي، رسمه الناس في خيالهم، كما يرسم الفنان الواقع، وكل الواقع الذي يراه هو ويتمناه. وهو يبينه على أساس واقعه الحقيقي ومنطقياً من هذا الواقع بالذات ومع الانسان في تطور الاساطير أيضاً. فأسطوره الصراع بين الخير والشر لدى الانسان الكُردي القديم، عندما كان يصارع الطبيعة ويجابه الصعوبات وشرور الحياة القاسية في سبيل البقاء، قد تحولت معه الى أسطورة **"كاوه"** و "ژدرهاك" عندما جابه كاوه ظلم ذلك النظام المتمثل في حكم "ذدرهاك= ضحاك" فأصبح بأمس الحاجة الى أنتفاضة تغيرّ واقعه المرّ القاسي، فكان **"كاوه"** وهو يحمل **"درفشه"** ليتقدم صفوف الثائرين نحو عرش ضحّاك.

وأسطورة كاوه مرحلة متقدّمة لتجربة الانسان الاجتماعي، بالمقارنة مع أسطورة "رستم زال" في شاهنامه الفردوسي التي برزت فيها القوة الجسمانية لذلك الانسان الاسطوري. وأسطورة كاوة عرض للنظام الاخلاقي في المجتمع. وقد كانت الاسطورة

تتمثل في سلوك آلهة الخير وآلهة الشر، أنعكست الآن في سلوك الانسان على الارض، الانسان الشرير "**ئەژدیها**" والانسان الخيّر الرافض للشر "**كاوه**". فالشعور العام في المجتمع، هو مقت الاخلاق الشريرة والاحتفاء بالسلوك الخير للانسان.

لقد بعث الشاعر والاديب والكُردي "**پیرەمێرد**" الحياة ثانية في المغزى الحقيقي لهذا العيد "**عيد نوروز**"، فحوّل هذا اليوم من عيد جرت العادة ان يحتفل الناسُ به بنصب المشاعل في ذرى الجبال، الى عيد عكس فيه مغزى أسطورة كاوه. يتقدّم هذا الشيخ الهزيل الشاب دوماً، مئات الشباب والشابات يحملون رآية كاوه متوجهين الى "**گردی سیوان**" حيث ير قد شهداء أنتفاضة ايلول من عام ١٩٣٠، استوحى پیرەمیرد افكاره الجديدة عن نوروز من تلك الانتفاضة التي نشبت بشكل عفوي عندما ارادت الحكومة تزوير ارادة الشعب في مهزلة الانتخابات للمجلس التأسيسي، لوضع دستور، وضع أطارُه العام في أروقة عصبة اللصوص الاستعمارية التي سُميّت بـ(عصبة الامم).

ئەم ڕۆژی ساڵی تازەیە نەورۆزە هاتەوە
جەژنێکی کۆنی کوردە بە خۆشی و بە هاتەوە

لقد عادت ثانية هذا اليوم للسنة الجديدة، نوروز. وهو عيد قديم للكُرد مليئ بالسعادة والبركة. هكذا ربط **پیرەمرد** القديم بالجديد.

نەورۆز بوو ئاگرێکی وەهای خستە جەرگەوە
لاوان بە عەشق ئەچوون بەرەوپیری مەرگەوە

كان نوروز هو الذي أوقد النار في القلوب، ليتقدم الشباب بعشق نحو الموت.

تا ئێستا ڕووی نەداوە لە تاریخی میللەتا
قەڵغانی گوللە سینگی کچان بێ لە هەڵمەتا

لم تحدث قط في تاريخ الشعب هكذا، ان تكون صدور الفتيات ترساً لصد الرصاص وقد غدا الاحتفال بعيد النوروز تقليدا سياسياً ورمزاً للتحدي في مدينة السليمانية أبتداءً وفي باقي ارجاء كُردستان فيما بعد. فكانت السلطات تترقب المشاعل ليلة نوروز ويتجمع الناس في اليوم التالي نوروز.

وتبنى حزب هيوا (١٩٣٧-١٩٤٥) أفكار (پيرەميرد) عن المغزى الجديد لعيد النوروز، فأوعز الى أعضائه ومؤيديه، حثّ الجماهير الشعبية على تحديّ السلطة واقامة المهرجانات والاجتماعات السياسية بهذه المناسبة، تلقى فيها كلمات وقصائد عن آمال وطموح الشعب الكُردي. وأصبح موقف الحكومة حيال عيد نوروز مرآة لموقفها حيال الكرد أنفسهم. ففي الوقت الذي كانت الحكومة تتصدى لمجرد أشعال المشاعل الذي كان متعارفاً عليه منذ القديم، وافقت حكومة السيد حمدي الپاچەچي التي تشكلت لتخفيف الضغط السياسيى عن الشعب الذي فرض ابان الحرب، على اقامة هذا الاحتفال بصورة رسمية في بغداد وفي قاعة الملك فيصل الثاني [الشعب حالياً]، وحضر رئيس الوزراء بنفسه يتقدمّ عدداً من الوزراء، بينهم نائب رئيس الوزراء عمر نظمي ووزير الداخلية سعد صالح ووزير العدل صالح جبر والوزراء الاكراد توفيق وهبي وماجد مصطفى... وغيرهم، وألقيتُ أنا، بتكليف من حزب هيوا كلمةً سياسيةً في الاحتفال الذي حضره الاف الاكراد والعرب.

ثمّ قُدمت فعالياتٌ فنيةٌ، رقصاتٌ كُرديةٌ وأغان بمصاحبة الفرقة الموسيقية لاذاعة بغداد. وفي أحتفال آخر تمَّ تركيز الهجوم على الافكار الشوفينية التي يُبثها السيد سامي شوكت في جريدة "البعث القومي" ولكن الحكومات التي أتت في أعقاب أستقالة حمدي الپاچەچي، وقفت موقفا آخر من هذا العيد، فبالاضافة الى عرقلة أجازة اقامة هذه المهرجانات في قاعة الملك فيصل [قاعة الشعب]، حرّكت بعض رجال الدين لاصدار فتاوي بتحريم الاحتفال بهذه المناسبة، بحجة انّ نوروز هو عيد المجوس، وهو مناهض للدين الاسلامي. ولكن الدكتور حسين قاسم العزيز قد أورد في هذا المؤلف القيمّ، تمجيد كبار رجال الدين المتصوّفين لهذا العيد في قصائدهم التصوفية. ولم يمنع المسلمون هذه الاحتفالات سابقاً بل أعتبروها عيد الربيع والخير والبركة.

قلنا انّ هذا العيد اخذ طابعاً سياسياً الى جانب طابعه القومي والاجتماعي. وواضح الان انّ تصدّي رجالِ الدين المحافظين له في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية كان بسبب أنتشار الافكار الديمقراطية والاشتراكية في العراق عامة وفي كُردستان بصورة خاصة، وانعكاس هذه الافكار في الاجتماعات الاحتفالية لعيد النوروز، تلك الاجتماعات التي تغيرت سعتها لتشمل جماهير واسعة من المواطنين كما تغيرّ تركيب تلك الاجتماعات لتشمل ألوفاً من العمال والفلاحين الى جانب المثقفين والكسبة. وتلقى

فيها كلمات لها دلالات خاصة. وحزب هيوا ذو الافق القومي الضيق قد تلاشى ليفسح المجال لاحزاب تتبنى الايديولوجيات العصرية عن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وهي تشخص بصوابٍ ودقةٍ الامراض الاجتماعية والسياسية في المجتمع الكُردي وتعطي لها حلولاً أكثر وضوحاً من السابق. وأصبح "**كاوه**" الآن عاملاً حداداً يحمل راية العمل والثورة، كما أصبح "ضحّاك" رمزاً للظلم الاجتماعي، فلا غرابة في ان تحرّك الحكومة الفئات المحافظة والرجعية للتعاون معها للتصدّي، لا لهذا العيد الذي جرى الاحتفال به منذ القديم، بل لهذا المغزي الجديد لنوروز.

تقرّر في عام ١٩٤٧ اقامة احتفال جماهيري ضخم بعيد النوروز في أربيل بمبادرة من الحزب الديمقراطي الكُردستاني والحزب الشيوعي فتحرّك بعض رجال الدين لأصدار فتاوي بتحريمه وحث شرائح متأخرة في المجتمع لمنع هذه الاحتفالات، بينما أمتنع الاخرون عن أصدار أو تأييد مثل هذه الفتاوي. وخوفا من حدوث أصطدامات قد لا تكون نتائجه في صالح الحكومة، أضطرت الى السماح لاقامة هذا الاحتفال في ساحة مطار أربيل وأشترطت أنْ لايتحول الى مظاهرة في المدينة. وقطعاً لدابر الدعاة الرجعيين، جرى الاحتفال بتلاوة ماتيسر من آيات الذكر الحكيم، ثُمَّ تلتها كلمات الاحزاب والمنظمات الاجتماعية.

وعندما خرجت المواكب الدينية، وهي تحمل الدفوف والسيوف والعصي للتصدي للمحتفلين عند عودتهم للمدينة، تحوّل الاجتماع الى مظاهرة ترفع شعارات معادية للاستعمار والرجعية، فتفرقّت مواكب الدراويش، ولم يحدث مايكدّر الامن. ولكن عندما أُعلنت الاحكام العرفية في العراق عام ١٩٤٨ أنتقاماً للحركة الديمقراطية تحت ستار ((حماية مؤخرة الجيش الذاهب لتحرير فلسطين من الصهيونية))، أحالت الحكومة مجموعات من المحتقلين بعيد "**نوروز**" الى المحاكم العرفية بتهمة الاخلال بالأمن. كنت آنذاك محامياً في كركوك حيث جرت المحاكمة. وأثناء محاكمة القائمين بأحتفال نوروز في أربيل، ذلك الاحتفال الذي جرى في مطار أربيل وبموافقة السلطات هناك وحضره عشرات الالوف من الناس، سأل رئيس المحكمة العسكري أحد المتهمين وهو [**الملا عبد الواحد**] عن العمل الذي قام به في الاحتفال، فقال: "أني قرأت عشرة من القرآن الكريم"، أستغرب الحكام من كلام المتهم! التهمة هي الاخلال بالامن والاحتفال بعيد مجوسي مناهضٍ للدين الاسلامي. ومتهم أتهمّ بقراءة القرآن الكريم. بّرأت المحكمة ساحة المتهمين لعدم وجود جريمة معاقب عليها قانوناً. ومنذ عام ١٩٤٨، عندما مهّدت

الحكومة الملكية تواطؤها مع الاستعماريين حول المسألة الفلسطينية بشن حملة واسعة ضدّ القوى الوطنية تحت ستار حماية مؤخرة الجيش، تقلصت أحتفالات نوروز، لتأخذ شكل أجتماعات صغيرة وسرية أحياناً تظهر بجمع الحطب أو أطارات السيارات المتروكة في قمم الجبال والتلال، وأشعال النار فيها ليلاً. ومع النهوض الجديد للحركة الوطنية والقومية في الخمسينيات وتحدى السلطة آنذاك، تحدّت الجماهير الكُردية أومراً لمنع الاحتفال بعيد نوروز أيضا. فأخذت تتجمع بهذه المناسبة في المناطق البعيدة عن رقابة الحكومة لتعيد الحياة الى المغزى الجديد لاسطورة كاوه.

وبعد ثورة الرابع عشر من تموز ١٩٥٨، وان لم يجر الاعتراف الرسمي بهذا العيد، عادت الشرعية اليه عملياً، وأخذ الناسُ يحتفلون به في كُردستان بشكل جماهيري، وفي بغداد عاد الاحتفال به، في قاعات الاحتفال بشكل علني، وبرعاية المسؤولين في الدولة وبحضورهم. ولم يجر الاعتراف الرسمي بعيد نوروز ألاّ عام ١٩٧٠.

بين أيدينا الان المؤلف القيمّ، **المفصل في نشأة النوروز الذهنية الابداعية**، للعلامة الكُردي الدكتور **حسين قاسم العزيز**. وليس هذا المؤلف هو الوحيد الذي أتحفنا به الدكتور حسين. فقد سبق له ان قدّم بحوثاً قيمة عن المعتقدات القديمة لا لدى الشعب الكُردي فقط، بل لدى شعوب المنطقة وعلاقة تلك المعتقدات بعضها ببعض. لأن فكرة الصراع بين الخير والشر في المعتقدات الكُردية القديمة، لاتقتصر على هذا الشعب، كما لا تقتصر على تلك الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها هذه الفكرة، فقضية الخير والشر كانت منذ أقدم العهود ولحد الان محل أهتمام الشعوب، أنعكست في أساطيرهم ومعتقداتهم الدينية والاجتماعية والسياسية. وقد تناول المؤلف البُنية الذهنية الابداعية التي أنشأت ملحمة نوروز الشعبية منذ بدأ مباشرة البُنية الذهنية في أختلاق تصوّراتها الفنطازية ومراحل تطوّرها مع تطورّ الحياة للأنسان القديم، وتكاملها في الحكاية عن الصراع بين الخير والشر وفي قصة "ذدرهاك= ضحّاك" وكاوه و فريدون. وأخذت هذه الاسطوره تتطوّر مع تطوّر ذهنية الانسان الكُردي، بحيث جُعل منها وكأنّها قصة حقيقية لأنسان ثائر يقود الجماهير ضدّ الاضطهاد والقهر تعبيراً عن معاناة هذا الشعب من الظلم والاضطهاد عبر التاريخ. وقد أُلبس هذا العيد حلة عصرية في أربعينيات هذا القرن ليتلائم مع المعتقدات السياسية في عصر نهوض شعوب العالم وثورتها ضدّ الاستعمار الحديث، ليكون ملهماً لجيل بعد جيل، تعبيراً عن

حبِ الانسانِ للخير ومُقته للشرِ بأي شكل كان. وقد تحوّل عيدُ نوروز الى مصدرِ الهام وتشجيع على حب الحرية والانطلاق. وسيان ان كانت الثورة على قساوة الطبيعة أو قساوة الظلم الاجتماعي والسياسي في أيّة مرحلة من مراحل التاريخ.

ويمكننا أنْ نقيمّ هذا المؤلف الرائع ووضعه في مصاف المؤلفاتِ العالمية الرائدة؛ لسعة أفكارهِ وعمقِ مصادرهِ وتحليلاته. وقد كانت المكتبةُ الكُردية والعربية بأمسِ الحاجة الى مثل هذا البحث القيّم في وقتٍ كانت تجري محاولاتٌ لتشويه التاريخ والمعتقدات القديمة لشعوب المنطقة ومحاولة فصل بعضها عن بعض.

والشعب الكُردي شعبٌ عرف بالوفاء، وفي لماضيه وحاضره ومستقبلهِ، وفى لمن أحسن أليه وقدّم له العون. وهذا ما يدعونا أنْ نعتقد بأنه سيستقبل هذا المؤلف بكل أحترام وتقدير ويضع المؤلف في صفِ علمائهِ الكبارِ.

مع تحياتي لصديقي الدكتور حسين قاسم العزيز.

د. مُكرم الطالباني
١٩٩٣/١٢/١١

المقدمة

تحتفل بعيد النوروز، حالياً، أقطار متعدّدةٌ وشعوبٌ ذات أنتماءات عرقيةٍ وأجتماعيةٍ مختلفةٍ. بعضُها متقاربةٌ متجاورةٌ وأخرى متباعدة قصيّة. ومع ذلك مازال مضمونُ العيدِ، لدى أغلبها، من حيث الرموز و الدلالات والطقوس بصورة عامة متشابهة. وتمتد الممارساتُ، كما ترويها الروايات، لدى بعضها، امتداداً عميقاً في أغوار ماضيها السحيق، قد تصل الى العهود الهمجية، أيام كانت الاساطير فيها هي المُعبرّة الاساسية، إنْ لم تكن هي الوسيلة الوحيدة للتعبير عن معاناة الانسان البدائي القديم لما تتجلى له من قساوةٍ محيطه وشظف عيشه وتعاسة حياته، وفي الوقت نفسه عن طموحاته ورغباته في تحسين أحواله.

وكانت الاساطير تمثل تعامل ذلك الانسان الجاهل لكل ما يحيطهُ وما يخيفه ويفرحهُ منها وما يلاحظه من علاقات أجتماعية بسيطة في مجتمعه، فيتخيّل كلَّ ذلك ويختلقهُ في أساطيره. لذلك كانت أسطورة ذلك الانسان البدائي مثالية في تخيلها وواقعية لأنها تعكس مؤثرات مرئية وملموسة من المحيط والمجتمع فكانت الاسطورة هي المُعبرّ عن كامل نشاط حياة ذلك الانسان القديم الاقتصادية والاجتماعية والاعتقادية. إنّ هذه الحقيقة التي يؤكدها العلماء تدعونا للبحث عن نشأة التصورات الذهنية الابتداعية المُتخيّلة [الفنطازية Famtatie] لعيد النوروز، عن بداية التسطير لدى مجموعة ما، في مكان ما. وتكمن في هذا المطلب صعوبات جمة لأنعدام النصوص الموثقة، وللتشابه في الممارسات والمواعيد وحتى في التسمية، فلا غرو إذن من أعتبار عيد رأس السنة السومري "**الزاگموك**" [Zagmoke] منطلقاً للدراسة بأعتباره أقدم من عيد رأس السنة الايراني، النوروز، ولأن أساطيره ورمزهُ (دموزي) مدوّنه بالخط المسماري على ألواح من الطين. ولاضير من وجود تقارب بين أشكال وسبل بدايات أغلب الاساطير اليزيدية عن رأس السنة [سري صالي] والنوروز لديهم ايضا ولدى الصابئة ولدى الايرانيين والاكُراد، تقارب بدايات أساطير النوروز ورموزه ودلالاته مع تكوينات الاساطير السومرية العراقية القديمة عن عيد دموزي وطقوسه الاحتفاليه حيث رموز النوروز و دموزي ودلالاتهما تتحدثان عن الموت والانبعاث المتجددين كلَّ

عام وأقترانهما بفصلي الشتاء المجدب القاسي، لاسيما للرعاة، والربيع المزدهر المعطاء حتى لتبدو الوشائج بين عيدي تموز و النوروز واضحة جلية مع وجود بعض الاختلافات هنا وهناك في جزئيات التفاصيل والتي تعود، من دون شك، الى ماطرأ في المجتمعات من تغييرات وتحوّلات في المسار التأريخى العام، والى خصوصيات موضعية. يتعيّن من كلّ ذلك دراسة أساطير العيدين لفهم مضامينهما ودوافع الاحتفال بهما. ونظراً لتأثير أسطورة دموزي [السومرية] تموز [البابلية] في منطقة الشرقين الادني والاوسط ولسبق الاساطير السومرية العقائدية صار لزاماً البحث عن جذور أسطورة دموزي والزاگموك السومرية وعدم الاكتفاء بالبحث عن جذور أسطورة النوروز لدى المحتفلين بعيد النوروز.

لقد سبق وأنْ أعددت بحثاً عن النوروز متوخياً أن يكون منطلقاً لسوانا لدراسة عيد النوروز فكنت قد هيأت فيه شبه كشاف يضمٌ أشارات لمصادر ومراجع تناولت النوروز ليسهل على من يروم التوسع في تناول الموضوع. وقد نُشِر الموضوع مكثفا وموسوماً بـ"نوروزيات"، في مجلة المجمع العلمي العراقي، "الهيئة الكُردية"، [بغداد، ١٩٨٠م، ٧/٤٤٠-٤٤٦]. ولما كنت قد أدرجت فيه المناقشات والاستنتاجات، المقتضبة، ولم يفلح البحث في تحريك الغير من أجل الكتابة عنه، ولما لم يكن المنشور مستوفياً كفايته فأليت على نفسي أنْ أقوم بتوسيع الموضوع السابق وأغنائه بدراسات جديدة تضاف الى ما أُرجئ سابقاً من نصوص وأبحاث جديدة عن أقدم ديانة للاكراد ولاسيما اليزيدية حيث إلاههم "طاؤوس ملك" والصابئة الحرانيين وإلههم "تاوز" وعلاقة هذه التسميات بـ إله السومريين "دموزي" [تموز البابلي]، الذي عُبد أولاً كإله للرعي والخضار في الشمال ومن ثمّ نقلت عبادتهُ صوب الجنوب عند أنتقال السومريين الى السهل الرسوبي بجنوب وادي الرافدين، ولهذا توسّع البحث يشمل الاساطير العراقية القديمة مع المامة بما كان لدى عرب ماقبل الاسلام من أساطير وحكايات خرافية ومن خلال دراسة مقتضبة عن الاسطورة عموما وبالطبع شمل البحث دراسة الاساطير الايرانية القديمة ومقارنتها بالعراقية وبيان عمليات التأقف [Arcultlation] بين الاقدم تحضراً أو تثقفاً.

فتجمّعت دراسات وموضوعات وأبحاث ومع ماتجمعٌ لديّ فيما بعد، خلال دراسة موسعة قمت بها بحثاً عن جذور وأصل ملحمة كاوة الحداد الشعبية في المجتمع

الطبقي، ومدى أرتباط عيد النوروز بعيد تموز العراقي القديم، لتشكلّ جميعاً هيا كل البحث الحالي الارتكازية موزعة على أقسام ثلاثة، يتناول القسم الاول دراسة الاساطير ومنها ماكان لدى العراقيين والايرانيين والعرب القدماء بينما يتناول القسم الثاني وشائج التشابه وعناصر الاختلاف المادية بين عيدي تموز والنوروز من حيث التأسيس مكانياً وزمانياً، وخصص القسم الثالث لدراسة أصل السومريين والاكراد. وضمّ البحث أيضاً ملحقاً لمواضيع تتعلق به مع موضوع "**نوروزيات**"، تشكلّ هذه الدراسة بأقسامها الثلاثة والملحق مدخلا لبحث موسع، نأمل أن تتصدى له بعدنا، دراسةٌ اكاديمية فتغنيه بحثاً وأستقصاءً ومناقشة، ولاسيما ماتوصل أليه بحثنا الحالي من أستنتاجات حول ملحمة النوروز الشعبية في المجتمع الطبقي وجذورها الممتدة الى العهد المشاعي ومدى علاقة تلك الجذور وصلتها بأسطورة تموز العراقية القديمة.

وشائج التشابه وعناصر الاختلاف بين عيدي تموز ونوروز

توطئة

تستدعى معالجة موضوع شائك ومتشعب، كهذا دراسة موسعة وبالوقت نفسه معمقة لموضوعات متنوعة ومتناثرة في ميادين مظان مختلفة لتعدّد أبعاده وتنوع مجالاته؛ لعلاقته الوثيقة بالعقائد الدينية والمأثورات الشعبية العراقية[1] والاجنبية المبكرة، سواء بسواء، ولأنحدار تلك العقائد والمأثورات برمتها عن تصوّرات ما ورائية فنطازية [تصوّرات ذهنية خيالية عن شيئ واقعي] موغلة في عمق أغوار ماضي البشرية السحيق، ومرتبطة بالوقت نفسه بحياة الناس الواقعية؛ لأن تلك التصوّرات ماهي إلا أنعكاسا لواقع مادي معاش، صار لزاماً الى جانب القيام بدراسة مركزة ومعمقة لنشأة وتطور أفكار البشر، القيام كذلك بدراسة مركزة ومعمقة للقوانين الاقتصادية والاجتماعية الطبيعية العامة، بصفتها ثوابت مُتحكمة بمسيرة البشر التطورية، ومُتسببة ومؤدية الى حدوث متميزات ومنعطفات اجتماعية خطيرة في سائر المجتمعات، بدون أستثناء، ولو أن حدوث المتغيرات المتشابهة ماكان يتم في المجتمعات بصورة متطابقة كلياً وأنما كان يتمّ، ولاسيما في المجتمعات المتباينة بدرجات متفاوتة نسبياً، مما أفرز فروقا فرعية في التغيرات المتشابهة؛ تبعا لخصوصيات موضعية بين تلك المجتمعات. تظهر مثل هذه الفروق الفرعية عمودياً في الموضع الواحد عبر مساره التاريخي، كما تظهر أفقياً عبر المواقع الجغرافية المختلفة، من دون أنْ يكون لاختلاف السلالات العرقية ايّة علاقة أو تأثير في تلك الاختلافات الافقية الموضعية. ينبغي أنْ تنطلق التغيرات العلمية وفق هذا التصور عند تفسير الفروق التي تبرز في مسارات تطورّ الامم والشعوب والاقوام. لقد انطلق تفسيرنا وفق هذا التصوّر عند تفسير الفروق التي تبرز في مساري تطوّر المجتمعين القديمين العراقي الايراني. حيث هناك فروقا فرعية في تباين وتائر تطوّرهما اذ سارا في منحنيين للتطور غير متطابقين منذ انبثاق حضارتيهما في رحم الهمجية حتى مطلع الالف الثالث قبل الميلاد. فقد سار المجتمع العراقي في تطورّه، خلال تلك العهود له بوتائر اسرع من

---

[1] حول بعض هذه العلاقات، ينظر: أستعراض، د. عبد الرضا الطعّان للاراء المختلفة في مؤلفه ((الفكر السياسي في العراق القديم))، بغداد، ١٩٨١، ص٣٣-٩٤.

وتائر تطور نظيره المجتمع الايراني. لابّد هنا من ذكر بعض العلوم المساعدة والموصلة التي يجب الاستعانه بها.

العلوم الموصلة والمساعدة:

تصاب بالأخفاق، ولاشكّ، كلُّ محاولةٍ تبتغي التوصل الى استنتاجات علمية دقيقة عن نتائج التشابه وأساس الاختلاف المادي بين عيدى تموز و نوروز إن هي لم تتحصّن ضدّ سلطان الهوى والتعصّب العرقي والعقائدي وضيق الافق العلمي والسياسي. وليس بخاف على أحد انّ خيرَ ضامن للتحرّر من كلّ ذلك هو العلم والمعرفة عبر الاحاطة الشاملة والرصيد الفكري والرصين وباتباع نهج علمي حديث سليم الامتلاك و رؤيا ثابتة صائبة وأفق متسع ونظرة شمولية.

إنَّ الاحاطة الشاملة بمختلف حقول المعرفة المتعلقة بدراسة أحوال المنطقة القديمة في نطاق شروطها الظرفية من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والفكرية في سياق تطوّر المنطقة التاريخي، هي ولاشك، من المستلزمات الاساسية للبحث الجيد. إذن لابدّ لمن رام التوصل الى استنتاجات علمية صائبة وتحليلات دقيقة من تجشم عناء البحث والتقصي بأناة وصبر وبتجرد، ذلك لأنّ تحقيق هذا المبتغي ليس بالامر الهين، ولا بمقدور الباحث بلوغه ألاّ بالتحررّ من سلطان الهوى والتعصب – كما قدّمنا – عن طريق الاحاطة الشاملة بكافة المصادر، ويأتي بطبيعة الحال موضوع نشوء التصورات والافكار العقائدية في مقدمة ما ينبغي الالمام به، الامر الذي يستدعي دراسة بعض العلوم المساعدة كعلم الاساطير [الميثولوجيا Mythology] وما يتصل به من دراسة علم الطقوس الدينية [الليتور جيولوجى Litergiology][1] ومايتشعب

---

[1] إنّ للطقس Liturgy وللرسم أو الشعيرة Ceremony أهمية في الكشف من أسرار الممارسات العقائدية. يقول د. أنست كاسيرر عن أهمية دراسة الطقوس: (وتبدو الان القاعدة القائلة بوجوب البدء بدراسة الطقوس إذا أريد فهم الاسطورة من المبادي المقبولة بوجه عام عند الانثروبولوجيين)، الدولة والاسطورة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، القاهرة، ١٩٧٥، ص٤٣. ويعرّف الاب يوسف توم الليتورجيا في مقالة "التجديد الليتورجى": (بانها كلمة يونانية تعني حرفيا عمل الشعب وقد اطلقت على الاحتفالات الدينية المسيحية ولاسيما الاوخارستيا (القداس) دلالة على مشاركة الشعب فيها وكلمة طقس هي أيض يونانية (تاكيس) وتعني التنظيم والترتيب).

عنه من المراسيم أو الشعائر [Ceremony] الدينية وعلم الاثار [الاركيولوجيا Archacology] وفقه اللغة [الفيسلولوجيا] والسيما نتكس السيما نطيقا Semantieo= علم دلالات الالفاظ و تطورها] والسيما سيولوجيا [Symlology= دراسة الرموز وتفسيرها]، والتنقحر [Thanetaata ينقحر= ينقل حروف لغة الى لغة أخرى، يكتب لغة بحروف لغة أخرى= قاموس المورد، ص٦٨٥].

ويشكل الاختصاص بالتاريخ القديم أهمية بالغة لذا يصبح من الضروري الاطلاع على مؤلفات ذوي الاختصاص بالتاريخ القديم كذلك تستوجب دراسات المؤلفات عن علم دراسة الانسان، أو كما يحلو للوسي مير[1] أن تدعوه. الحديث عن الانسان [الانثروبولوجيا Anthropomology]، الذي أتضح انّ له كما يقول: **صموئيل نوح كريمر**- أهمية اساسية في دراسة علم الاساطير[2] المقارن، وعلم الاعراق[3] البشرية [العراقة، الاثنولوجيا Ethinology= علم نشوء الاعراق]=[الدراسة الوصفية لطريقة وأسلوب الحياة لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات][4] ودراسة الباليثولوجي [Palethology= فرع البايثولوجي من علم الاعراق والسلالات يبحث في انسان، ماقبل التاريخ][5]، والاثُنغرافيا Ethnography= الانثروبولوجيا الوصفية[6]، وعلم التبيؤ [الايكولوجيا Ecology= فرع من علم الاحياء يدرس العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها] وتركز الدراسات الايثولوجية على الاثار المباشرة البيئية في الحضارة

مجلة كنيسة العراق، العددان ٢١٨-٢١٩ لسنة ١٩٨٦، ص٢٤٣ الهامش رقم (١). ويذكر الاب جرجس القسموسى في المجلة ذاتها في مقاله الموسوم ((المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني": (والليتورجيا هي الاطار الطقسي للاحتفال الجماعي بأسرار الرب ونعمه. ويتميّز هذا الاطار بغزارة الرموز التي تحمل بكثافتها التعبيرية الجوانب المتعددة لتاريخ الخلاص وللعلاقة بين الايمان والحياة)، مجلة كنيسة العراق ٢١٨-٢١٩، ص٢٩٧. لقد سقنا هذه الاقوال للدلالة على أهمية الطقوس والشعائر الدينية في معرفة اسرار الممارسات العقائدية ورموزها.

١ مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة، د. شاكر مصطفى سليم، بغداد، ١٩٨٣، ص٩.

٢ الاساطير السومرية، ترجمة يوسف داود عبدالقادر، بغداد، ١٩٧١، ص٥١.

٣ منير البلعبكي، قاموس المورد، أنكليزي-عربي، بيروت، ١٩٧٠، ص٣٢١.

٤ البروفسور دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة د. أحسان محمد الحسن، بغداد، ١٩٨٠، ص٣٠.

٥ قاموس المورد، مشار اليه أعلاه، ص٦٥١.

٦ ن. م، ص٣٢١.

المادية والمثالية للشعوب ذات الوسائل التقنية البسيطة][1]، بل وحتى دراسة علم الاحاثة Paleontology= علم يبحث في اشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة كما تمثلها المتحجرات أو المستحاثات الحيوانية والنباتية][2] مما يتطلب معه الأستعانة بعلم النبات الأحائي [Paleontdogy= علم يبحث في المسحائات أو الأصائبة النباتية][3]، وبعلم الحيوان الأحائي [Palrjotemy= فرع من البليوثنولوجيا يبحث في الحيوانات القديمة أو المستحائة][4]، والدراسات البيئية وعلم النفس وعلم الاجتماع [سوسيولوجيا Sociology] وغيرها من العلوم التي لها مساس مباشر بالموضوع او غير مباشر او بعيد ولاسيما المؤلفات الاقتصادية والاجتماعية المعنية بمسيرة عملية [Precces] البشر التطورية.

محاور البحث:

أرتكز البحثُ على محاورٍ ثلاث؟ أحدها تمهيدي والاخران اساسيان، وهذه المحاور هي:

١. دراسة التحليل الفلسفي للتأثيرات المتفاعلة في الهياكل الارتكازية شقي بناء المجتمعات في الاقتصادية والسياسية والثقافية والفنية والعقائدية... الخ [البنى التحتية الاقتصادية والبنى الفوقية الايدولوجيه[5]] بعضها ببعض.

٢. منظور البعد العقائدي منذ نشأته حتى تطوّره في سياق سيرورة [عملية Phoco] التطوّر البشرية.

٣. ظاهرة تمازج وأقتران الخيال (الفنظان) الاسطوري في التصوّر العقائدي والمأثور الشعبي الملاحم عن صراع التناقضات وعن طموح الانسان وآماله في التحررّ

---

١ ن. م، ص٣٠٣، معجم علم الاجتماع، مشار أليه أعلاه، ص١١٤، وينظر أيضاً: د. علي محمود اسلام الالنار، معجم علم الاجتماع، القاهرة، ١٩٧٨، ص٢٠١-٢٠٢.

٢ قاموس المورد، ص٦٥٢.

٣ ن. م، ص٦٥١.

٤ ن. م، نفس الصحيفة.

٥ حول ذلك ينظر: غ. ف. بليخانوف، القضايا الاساسية في الماركسية، ترجمة منا عبود، دمشق، ١٩٧٣، ص٦٢-٦٦، والعامل الاقتصادي في التاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٨، ص٩-٢٦، والفن و والتصور المادي للتاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٧، الصفحات ٩، ١٠، ١١، ١٢ و١٩-٢١ و٢٢-٢٣.

والانعتاق بواقع الانقلاب الربيعي وأنبعاث الحياة وعودة النماء في يوم جديد (**نوروز**). يعتبر المحور الاول بمثابة دراسة تمهيدية لاثراء الفكر واغنائه بالمعلومات الاساسية عن الظروف الشرطية للمجتمعات عامة. أمّا المحوران الثاني ولاسيما الثالث فهما يتعلقان بصميم المعالجة الحالية، عن أصل ونشأة العقائد وبصورة خاصة عن الاحتفالات الدينية.

لقد أقتضى هنا الايفاء بموضوع العقائد مايستحقه من اهتمام الرجوع الى مختلف وجهات النظر عن العقائد القديمة مع تذكير الاعتماد على الابحاث العلمية المتزنة منها والمعنية بمعالجة بداية تكوين ونشأة التصورات العقائدية البدائية الفجة وتطوّراتها اللاحقة في سياق صيرورة تطّور المجتمعات البشرية بأعتباران التصوًرات والمعتقدات بشكلها البدائي والمتطور، سواء بسواء، أنّما هي أنعكاس في البناء العلوي للمجتمع لملموسيات بنائه السفلي المادية، إذ أنَّ البنى الفوقية الايديولوجية- كما أشار غ. ف. **يليخانوف**، في مؤلفه القيمّ "**الفن**"[1] أنمّا هي أنعكاس للبنى التحية الاقتصادية.

فتتيسر عبر تلك البحوث الجادة الرصينة وبوساطتها امكانية افضل للتعرف على مضامين ورموز ودلالات أقدم الاساطير والطقوس والممارسات الاحتفالية الدينية التي عرفتها ومارستها شعوب منطقة الشرق الاوسط ولاسيما أحتفالات رأس السنة [في بداية ربيع كلّ عام[2]] . مما يسهل التعرّف عليها وعلى أسباب ظهورها وأستيعابها بشكل أفضل، طالما ان تلك الدراسات قدركزّت التأكيد على أنّ ايّه تصوّرات ومعتقدات لا تنشأ أعتباطاً ولا تتطور بمعزل عن صيرورة التطور البشري، لان الايديولوجية ليس لها أيّ تطوّر مستقل.

---

١ المشار أليه آنفاً، ص٢٢-٣٣.

٢ تقام اما في نهاية شگوركو [shegurkua] السومري [آذار، وهو الشهر الثاني عشر في التقويم السنوي، وشهر شوگوركو [آذار] هو شهر حصاد الشعير، واما ان تكون في بداية شهر نيسان [بارزاگا Baggage السومري]. ويحدّدها الاستاذ طه باقر بالايام الاثنا عشر الاولى من شهر نيسان، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٥٥، ١/٢٥٨-٢٦٥ وحول الاشهر السومرية ينظر: د. سامي سعيد الاحمد، العراق القديم، بغداد، ١٩٧٨، ص٢٨٠. وينظر تقويم تلك الاشهر بالملحق بهذا المؤلف.

الفصل الأول

دراسة الاساطير القديمة

توطئة[1]

لا تمتلك الاساطير، ولاسيما القديمة منها، أهمية تأريخية، كما أشار الى ذلك، **جيمس فريزر**، في مؤلفه، **الغصن الذهبي**[2]، لأنّها لاتُعتمد لتحديد أزمان الاحداث التاريخية، ولكن على الرغم من تصويرها الواقع بتصوّرات ذهنية متخيلة فهي لاتقدم الفائدة حيث تُسهم في تعيين ذهنية مؤلفيها ودرجة نضجهم الفكري. وبذلك تساعد، بقدر ما، على تقريب تصوّر واقع المجتمع القديم الى اذهاننا، وانْ كان التعبير عنه قد جرى بخيال فنظازي فحسب. وتعنى الاساطير كذلك، من جانب آخر، وبوساطة علم الاساطير المقارن لدى دراسة اساطير شعوب قديمة وحديثة مختلفة، على تفهم وادراك نماذج من السلوك الانساني القديم وعلاقاته الاجتماعية التي كانت قائمة، اضافة الى ادراك اثر الطبيعة وانعكاساتها في اختلاق التصورات الذهنية الخيالية لدى ذلك الانسان القديم. وتقدم للاساطير والطقوس والممارسات العقائدية مساعدة لاغنى عنها على تفهم المُعتقدات الغيبية الماورائية (الميتافيزيقية Miitaphysic)؛ طبيعتها واسباب ظهورها ومؤشراتها ومدلولات رموزها، مما يسهل امر دراسة الاديان ونشوئها كظاهرة فوقية في بناء المجتمع العلوي ضمن السياق العام لسيرورة التطور البشرية. وجد البحث لذلك ضرورة دراسة الاساطير من حيث نشأتها وتطورها عموماً ثم لدى قدماء العراقيين وهي التي تكتسب اهمية استثنائية بصفتها مُرتكزاً اساسياً، وكذلك الاساطير الايرانية القديمة والاساطير العربية قبل الاسلام.

---

١ دراسة العام والخاص من الاساطير بشكل مُكثف.

٢ الغضن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة بإشراف د. أحمد أبو زيد، القاهرة، ١٩٧١، ص٨٢، ٨٥.

ان القيام بدراسة شاملة للاساطير عموماً وعدم الاكتفاء بمصادر تقليدية (كلاسيكية) عن تأريخ الشرق القديم فحسب له مُبرراته واهميته ليس للمقارنة الضرورية من اجل الافادة من مدلولات رموز اسطورتي تموز ونوروز بشكل افضل واتم فحسب، وانما لمتابعة المراحل التطورية للتصورات الذهنية المُتخيلة وللمأثورات الشعبية والملاحم البطولية من حيث اسباب نشأتها وتأثيراتها المتفاعلة، والمؤثرة والمتأثرة، عبر مسيرة البشر التطورية عموماً ايضاً. لذلك لجأنا الى ما تيسر لنا من مظان عالجت الاساطير وما اتصل بها من مأثورات وملاحم وعقائد سواء كان تناولها قصداً او عرضاً، فاعانتنا، رغم قلتها، واختلاف وتباين اسلوب ومحتوى تناولها، كماً ونوعاً، لتباين منطلقاتها وارصدتها الفكرية، اعانتنا على تفهم مقبول ومقارب لواقع المجتمع القديم ومنطلقات تفكير ابنائه. لاتختلف مصادرنا ومراجعنا عن الاسطورة وما اتصل بها اسلوباً ومحتوى فحسب، بل تتمايز بشكل التناول ايضاً: فبعضها مُكرس كلياً لدراسة الاساطير الخاصة بحقبة مُحددة او بشعب مُعين او بمنطقة معلومة او لدراسة اساطير العالم عموماً، بينما جاء تناول البعض الاخر للاسطورة عرضاً.

لا شك ان التعمق في دراسة الاسطورة، من حيث نشأتها وتطورها وارتباطها بالعقائد وبمسيرة البشر التطورية بامتداد زماني ومكاني واسع، ضروري لمن رام دراسة ما غبر من حقب مبكرة من تأريخ البشرية غير مسطورة. ومع تقديرنا لاهمية معالجة كهذه لبحثنا فان صعوبات تقنية منهجية خارج نطاق قدرتنا تكتنف سبيل انجازها على وجه اتم منها:

نقص الخبرة والدراية الكافيتين اللتان تساعدان على سبر غور اختصاص ضيق هو الصق بالمختصين بالدراسات العرقية والجنسية، كما وان الافاضة بمعالجة الاسطورة، رغم مالها من علاقة قوية ببحثنا، غير مستحسنة لانها تضفي على الاسلوب ضعفاً وركاكة، كما ويضيق بها مجال هذا البحث، لذلك اثرنا اللجوء الى الاستعراض السريع المكثف وتجنب التوسع، قدر المستطاع، في التفاصيل والامثلة لتقديرنا بأنه قد تتوفر في الاحاطة الشاملة بالاسطورة بشكلها العام ايضاً امكانية تهيئة بعض دعائم التكامل لبحث ترتكز هياكل بنائه على الاسطورة. اما اضطرارنا للاستطراد غير العادي في ايراد جذاذات بعض ماتيسر لنا دراسته من مراجع ومصادر فقد لجئنا اليه ما وجدنا من اختلاف واضح في وجهات النظر عن نشأة الاسطورة وعن علاقتها بالواقع المادي وبالعقائد.

الاسطورة:

الاسطورة Myth من الكلمة الاغريقية **ميثوس**[1] وجمع الجموع منها اساطير Mythology، وتعني معجمياً: اباطيل او حديثاً لا اصل له، كما تعني مجموعة اساطير وبخاصة الاساطير المتعلقة بالالهة وانصاف الالهة والابطال الخرافيين عند شعب ما. ولكن هذا التحديد اللغوي الضيق لم يعد- كما اشار ارنست كاسيرر[2]، كافياً الان لتفسير الاسطورة. وقد توسع هذا التفسير، كما يبدو في معجم علم الاجتماع، لمؤلفه البروفيسور دنكن ميشيل[3]، الى: ((معلومات قصصية منظمة تدور حول المعتقدات الميتفزيقية او اصول الكون او المؤسسات الاجتماعية او تأريخ شعب من الشعوب))[4]. ولكن هذا التفسير قد اخرج الاساطير من محدودية الميثولوجيا الى نطاق التأريخ الارحب ليصبح انحدار كلمة الاساطير من اسطوريا الاغريقية والتي انحدرت منها Hustora اللاتينية و History الانكليزية وبعض اللغات الاوروبية الحديثة، وكلها تعني قصة وحدث وتأريخ، بدلاً من ميثولوجيا. ويطلق مُصطلح الميثولوجيا Mithology على علم الاساطير ايضاً[5].

جاء في دائرتي المعارف السوفيتية الواسعة[6] والتأريخية[7] بان الاسطورة هي المظهر الخاص للابداع الشعبي الشفهي وبصورة اساسية في المراحل المُبكرة من حياة كل شعب، التي تنعكس فيها رمزياً على هيئة قصص خيالية، اعتقادات الناس البدائية عن العالم المحيط بهم، وترى الموسوعتان ايضاً ان في الاسطورة محاولة من البدائيين لتفسير الظواهر غير الواضحة لديهم، وانها احدى عناصر الاديان كافة.

---

١ دائرة المعارف السوفيتية الواسعة (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٧، ٦٠٤/٢٧، دائرة المعارف السوفيتية التأريخية (بالروسية)، موسكو، ١٩٦٦، ٥٠٦/٩، ارنست كاسيرر، الدولة والاسطورة، ترجمة: احمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٧٥، ص٤٢، د. نبيلة ابراهيم، الاسطورة (الموسوعة الصغيرة، ٥٤)، بغداد، ١٩٧٩، ص٦.

٢ الدولة والاسطورة، ص٤٢-٤٣.

٣ مشار اليه اعلاه (الهامش رقم ٦)، ص٢١١.

٤ ن. م، ص٢١١. خطأ في رقم الصفحة.

٥ قاموس المورد، ص٢٦١.

٦ ٦٠٤/٢٧.

٧ ٥٠٦/٩.

وتربطان ظهور الابداع الاسطوري بظروف اقصى انخفاض لمستوى تطور الانتاج. وتبعاً لذلك ضعف الانسان ازاء الطبيعة. ونضيف الى رأيهما توضيحاً فنقول: بأن سلبيات انخفاض مستوى تطور الانتاج لم تبق سرمدية مُكبلة الانسان البدائي بالضعف والجهل وانما مالت الى الزوال حالما شب الانسان البدائي عن الطوق وسار في طريق الابداع بفضل ايجابيات عمله وجهده المثابر وتطلعه الى معرفة نواميس الطبيعة ومافيها من ظواهر. وفي ذلك كانت الضمانة لتقدم المجتمع البشري المطرد.

كتبت دائرة المعارف السوفيتية الواسعة عن التطور الناجم عن تعلم الانسان البدائي: (لكن التطور العلمي الكاشف لاسباب ظواهر العالم المحيط الاصلية، نسف اسس الابداع الاسطوري، كتب كارل ماركس: ((كل اسطورة باطلة تسيطر على قوى الطبيعة في الخيال، ومنذ ان يسيطر حقيقة على الطبيعة تختفي الاسطورة))[١].

وتختلف نصوص الاساطير عن الحكايات، التي تدرك نصوصها مسبقاً بانها خرافية، حيث تُفهم نصوص الاساطير (ولدى بعض الشعوب المتخلفة حضارياً يستمر استيعابها) على انها شئ واقعي الى حد مُعين وتختلف عن الاسطورة التأريخية) نشأت الاسطورة في اعماق الماضي وأُستخدم الخيال (الفنطازيا) مادة للاساطير التي هي في الاساس انعكاس الحقيقة الواقعية في وعي الناس، المظاهر الطبيعية والعلاقات الاجتماعية. ولعبت تصورات الانسان الدينية المبكرة: الفيشية والارواحية والطوطمية والسحرية وغيرها دورا كبيراً في الابداع الاسطوري. وترى دائرة المعارف الواسعة من جانب اخر بان المجموعات الكبيرة التي تضمها الاساطير ترتبط بنشاط البشر الاقتصادي. كما وترى بان كثيراً من محاور الاساطير قد عكست المراحل المحددة لتطور القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية. وان الاساطير الدينية تشغل مكاناً جسيماً في الاسطورة، مستهدفة تعليل قيام الطقوس الدينية. وترى اخيراً بانه ارتبط بظهور المجتمع الطبقي ظهور اساطير جديدة مع تكييف اقسام من القديمة لصالح الفئات السائدة.

فكانت هذه الاساطير عن الالهة الرئيسة والثانوية عاكسة من جهة عدم المساواة بين الناس –ومن جهة اخرى– كانت الاساطير دعوات مهادنة المستغلين الفئة الفقيرة

---

١ ماركس، كارل، نقد للاقتصاد السياسي، موسكو، ١٩٥٣، ص٢٢٥، ونقلنا النص العربي عن ترجمة د. راشد البراوي، القاهرة، ١٩٦٩، ص٢٣٧.

من الشعب مع عدم للفئة المساواة[1]. **أما دائرة المعارف السوفيتية التأريخية، فآثرنا ان نختار منها الاقتباس الاتي: ((لقد تعرضت الاسطورة لتغييرات عميقة، مُظهرة الانعكاسات الروحية لمرحلة تطور تأريخية مُحددة، بيد ان المدارك المُعممة لاتظهر في الاسطورة رأساً)). لقد كان للتحول في الاقتصاد من طور الاستحواذ (الجمع والصيد) الى الانتاج اهمية عظيمة في تأريخ الاسطورة فعندما استعملت محاصيل الطبيعة الجاهزة فحسب، كان للاقسام الحية من الاشياء المقام الاول، او بصورة ادق، الاشياء غير المفضلة عن (فكرة) الشئ ذاته. وهنا لاترتبط الاسطورة بالفتيشية** Fetishism* **(التعويذة البدية) بصلة فحسب، بل وبجميع التصورات البدائية المتطابقة عن النباتات والحيوانات والانسان. ففي الطوطمية** Totemism **يوجد كذلك تقديس فتيشي** (Fetishization **تعويذي، بدي) لهذه الجماعة او تلك القبيلة مُعبرة بهيئة مؤسس هذه الجماعة او القبيلة الاخرى، وحينما اضطر الانسان على انتاج المحاصيل الضرورية للحياة بوساطة جهود خاصة، اصبحت فكرة الشئ منفصلة في اعتقاده، عن الشئ ذاته وبدت الى حد مُعين بهيئة روح مستقلة او مارد. ان عهد تأليه والهام افكار الاشياء مع الاشياء ذاتها سبق وان كان في عهد سيادة الفتيشية وعادة ما يُسمى بالارواحية** Amimesm. **كانت الفتيشية والطوطمية والارواحية من مزايا الاسطورة الاساسية في عهد سيادة الام**[2].

وفي سياق هذا النهج العلمي التقدمي في تحليل الاسطورة توصل ايضاً الاستاذ هادي العلوي في مؤلفه "الدين والتراث"[3] **و د. صادق جلال العظم، في مؤلفه "نقد الفكر الديني"**[4]. **فيذكر العلوي: ((وبالرجوع الى العنصر الاساسي في الدين وهو الالوهية نجد انها قد ظهرت**

---

١ دائرة المعارف السوفيتية الواسعة، ٢٧/٦٠٤-٦٠٥.

* الفتيش Fetish شيئ يعتقد ان له قدرة سحرية على حماية صاحبه او مساعدته، والفتيشية Fetishism الايمان بالافتاش والبدود. منير بعلبكي المورد الوسيط، ١٩٩٩، ص٢٢١.

٢ دائرة المعارف السوفيتية التأريخية، ٩/٥٠٧.

٣ بيروت، ط١، ١٩٧٣.

٤ بيروت، ط٢، ١٩٦٩. ينظر: انتقاد الشيخ محمد حسن ال ياسين، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، بيروت، ١٩٧١.

مع البدايات المُبكرة للوعي الانساني وكانت في جوهرها انعكاساً وهمياً عن العالم لانها وجدت في غياب الوعي العلمي، في مرحلة اتسمت بادنى مستوى لتطور العلوم))[١].

ويذكر **د. العظم**: ((... وبطبيعة الحال ترتبط محتويات الصورة الكونية لعصر ما بحياة الانسان في المجتمع وتعكس الى حد كبير نوعية العلاقات الاجتماعية القائمة وطرق انتاج الثروة ومستوى تقدم الادوات المستخدمة في ذلك الانتاج. كما انها ترتبط ارتباطاً جدلياً بنوعية العلوم السائدة في ذلك العصر ومستوى تقدمها وبمفهوم العصر (**للمنهج**) الذي يفترض ان يؤدي بالانسان الى معارف يركن اليها احوال كل مايهم امور الحياة ويؤثر فيها))[٢].

سعى **د. ارنست كاسيرر**، في كتابه، (**الدولة والاسطورة**)[٣] الى كشف تفاهة تضليلات الفاشية في المانيا النازية، فقام بدراسة الاساطير منذ نشأتها وعلاقتها بالحكم وبالحرية حتى العصر الحديث ليبرهن على ان كل ماجاءت به الفاشية ليس سوى هراء و أوهام اسطورية حديثة فخصص الفصل الاول (ص١٧-٧٥) لتوضيح ماهية الاسطورة، واستعرض مُختلف وجهات نظر العلماء والبرجوازيين الاثنولوجيين والسوسيولوجيين والفسيولوجيين وعلماء النفس وغيرهم ممن بحثوا موضوع الاسطورة، كما تحدث في بقية فصول الكتاب عن اهم النظريات القديمة والقرون الوسطية والحديثة عن الدولة (ص٧٩-٣٦٥) وخصص بقية الكتاب (ص٣٦٦-٣٩٢) بفن الاساطير السياسية الحديثة وعنى به المفاهيم والخطط الفاشية في الاستحواذ على السلطة.

يرى **كاسيرر**: ((كان لاصل الكلمة اليونانية ميثوس Mithuc بمعنى الاسطورة تاثير ملحوظ الى حد ما على دارسي الفكر والدين اليوناني على الدوام. ولقد بدت الاسطورة في نظرهم قصة او مجموعة من القصص او الروايات التي تروى افعال الالهة، مغامرات الاسلاف البطولية[٤]))، ثُم يوضح **كاسيرر**: ((على ان هذه الاساطير لا تعبر عن نفسها كثيراً في افكار ومعان محددة مثلما تعبر عن نفسها في الافعال. هذا يعني في وضوح غلبة العامل العملي على العامل النظري وتبدو الان القاعدة القائلة بوجوب

---

١ الدين والتراث، ص١٤٦.

٢ نقد الفكر الديني، ص٢٠٣-٢٠٤.

٣ مشار اليه اعلاه، الهامش، رقم٢.

٤ ن. م، ص٤٢.

البدء بدراسة الطقوس اذا اريد فهم الاسطورة من المبادئ المقبولة بوجه عام عند الاثنولوجيين والانثروبولوجيين))[1]. ويرى ايضاً: ((ونحن لا نصادف في الفكر الاسطوري والخيال الاسطوري اعترافات شخصية اذ تعني الاسطورة (موضوعه) تجربة الانسان الاجتماعي وليس تجربته الشخصية))[2].

لقد اوضح بان سلوك الانسان يختلف عن سلوك الحيوان في الانفعالات (الاستجابات والردود) بالتعبير الرمزي الذي يتفرد به الانسان ويشير الى اهمية التعبير الرمزي بقوله: ((ويعد هذا التعبير الرمزي عاملاً مشتركاً في كل الافعال الحضارية اي في الاسطورة والشعور واللغة والفن والدين والعلم))[3].

لقد ناقش كاسيرر اغلب النظريات البرجوازية عن الاسطورة: مبيناً نقاط ضعفها وابتعادها عن التفسير المقبول لظهور الاسطورة وابدى ملاحظته الاتية: ((في هذه الناحية لاتعد اغلبية النظريات السالفة وافية، لانها قد اخفقت في ادراك المشكلة الحقيقية فهي قد اتجهت اتجاهات شتى، وان صح القول بانها سارت كلها على نفس المنهج))[4].

تطرق ول. ديورانت، في الجزء الاول، من مؤلفه، **قصة الحضارة**[5]، الى موضوع تطور الاسطورة من خلال بحثه، موضوع الدين، الفصل الرابع، (ص٩٨-١٢١)، فذكر تنوعها وتحويرها عبر العهود حيث تناول الارواحية كبداية للعقائد الدينية وقال: ((ففي رأي الانسان البدائي -وفي رأي الشعراء في كل العصور- ان الجبال والانهار والصخور والاشجار والنجوم والشمس والقمر والسماء، كلها اشياء مقدسة لانها العلاقات الخارجية المرئية للنفوس الباطنية الخفية))[6].

ويتحدث ديورانت عن بعض التحويرات الحاصلة في معبودات الاقدمين فيقول: ((ولسنا ندري متى حلت الشمس محل القمر سيدة على دولة السماء، عند الديانة البدائية، رُبما حدث ذلك حين حلت الزراعة محل الصيد، فكان سير الشمس مُحدداً لفصول البذر وفصول الحصاد، وادرك الانسان ان حرارة الشمس هي العلة الرئيسية

---

١ ن. م، ص٤٣.

٢ ن. م، ص٧٢.

٣ ن. م، ص٦٩.

٤ ن. م، ص٥٦.

٥ الجزء الاول، نشأة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٤٩.

٦ ن. م، ١/١٠١.

فيما تدره الحصاد، تدره عليه الارض من خيرات، عندئذ انقلبت الارض في اعين البدائيين الهة تخصبها الاشعة الحارة، وعبد الناس الشمس العظيمة لانها بمثابة الوالد الذي نفخ الحياة في كل شئ حي[1]، ثُم يتطرق الى بقية الالهة: (وكل نجم شأنه شأن الشمس والقمر، يحتوي الهاً او هو بذاته اله، ويتحرك بأمر روح كامن في جوفه، وهذه الارواح في ظل المسيحية اصبحت ملائكة تهدي سواء السبيل))[2].

ويتوصل ديورانت الى ان تعظيم الموتى رُبما، بدءاً، كان له اثر فنطازى في خلق معظم الالهة حيث كتب: ((ومع ذلك فمعظم الالهة البشرية، قد كانوا –فيما يظهر– عند البداية رجالا من الموتى ضخموا بفعل الخيال)[3].

ثم يخلص ديورانت الى ان تلك الالهة تتعرض للتطوير والتبدل دون ان يعطي مزيداً من التفاصيل عن اسبابها الجوهرية، فيقول: ((ثم تدرجت عبادة الاشباح حتى اصبحت عبادة الاسلاف، فقد بات الناس يخافون موتاهم جميعاً ويعملون على استرضائهم خشية ان ينزلوا لعناتهم على الاحياء فيجلبوا لهم الشقاء))[4].

لكن ديورانت غير مصيب في تعميمه الفضفاضي عن تحول الالهة الشريرة الى الهة طيبة كمحصلة لتلك التحولات التي اشار اليها عندما نجده يقول: ((وكذلك ترى الاتجاه في الالهة ان يبدءوا في صورة الغيلان المفترسة ثم ينتهوا في صورة الاباء الذين يحبون ابناءهم))[5]. ذلك لان البشر قد صنفوا منذ البدء الارواح ومن ثم الالهة والملائكة فيما بعد الى بارة مُحسنة طيبة رحيمة واخرى خبيثة ضارة شريرة ماردة[6]. وبقى هذا التصنيف معمولاً به حتى صار عنصراً اساسياً للاديان الثنوية: اله الخير والنور و اله الشر والظلمة، كما تأثرت به اديان فأعترفت بعالم الرحمن وعالم الشيطان.

---

١ ن. م، /١٠٣.

٢ ن. م، ١٠٣/١.

٣ ن. م، ١٠٨/١.

٤ ن. م، ١٠٩/١.

٥ ن. م، ١٠٩/١.

٦ ينظر: دليل الملحد، تأليف جماعة من العلماء السوفيت (بالروسية)، ط١٢، موسكو، ١٩٦١، ص٢٣.

بحث د. **يوسف الحوراني**، في مؤلفه: **البُنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الاسيوي القديم**[1]، موضوع الاسطورة بسعة في مجالات عدة نجتز بعضاً مما كتب: ((... وتفسير وقائع الاحتفالات والطقوس لايكون وافياً ان لم نفترض ان هذه الوقائع كانت تعبر بعفوية عن دفق المشاعر فقدناه نحن بمنطقنا الجدلي الذي نما فعله مع تزايد خبراتنا واتساع رقابة التصنيف في اذهاننا))[2].

ويخلص د. **الحوراني** الى الاستنتاج الاتي: ((والخلاصة، هي ان التراث الادبي الذي نلتقى به في الشرق المتوسطي الاسيوي القديم يمكنه ان يكون مفتاحاً لدراسة التكوين الذهني للانسان والمراحل التي مرت بها المشاعر الفردية تجاه العالم، كالحس بالانا والتوكيد الوجداني على مايخصها، اي دراسة عملية افتراق الذات عن الموضوع في حس الفرد، خلال عالم الذهن، حيث يلتقيان لتتكون منهما نظرة الانسان للعالم الخارجي وتتشكل من تفاعلهما انماط السلوك وقناعة المواقف الطارئة))[3].

بحث د. **خليل احمد خليل**، الاسطورة تعريفاً ومنهجاً في مؤلفه، **مضمون الاسطورة في الفكر العربي**[4] فذكر: ((الاسطورة: اشتقاقاً من سطر، اي الف الاساطير والاحاديث التي لا اصل لها–الاحاديث العجيبة، الخارقة للطبيعة والمعتاد عند البشر، والاسطورة، تعريفاً، هي حكاية عن كائنات تتجاوز تصورات العقل الموضوعي وما يميزها عن الخرافة هو الاعتقاد فيها: فالاسطورة موضوع اعتقاد))[5].

وكتب د. **فؤاد شاهين**، في تقديمه لكتاب **"مضمون الاسطورة"** لـ د. **خليل احمد خليل**، آنف الذكر، قائلاً: ((يتضح ان الاسطورة ليست اضافة الى الفكر الانساني بل تشكل جزءاً لايتجزأ من بُنية المجتمع، اما طبيعتها فتختلف باختلاف المجتمعات التي يمكن تصنيفها حسب درجة علاقة الاسطورة في الواقع العملي والسلوك التغييري))[6]. ثم يضيف ((هذه الملاحظات تقودنا الى فصل الاسطورة عن القيم الاخلاقية والمُحرمات الدينية، فهي لغة الشعب في مرحلة معينة من مراحل تطور

---

١ بيروت، ١٩٧٨.

٢ ن. م، ص٤٥.

٣ ن. م، ص٤٦–٤٧.

٤ بيروت، ط١، ١٩٧٣.

٥ ن. م، ص٨.

٦ ن. م، ص٧.

رموزه الاجتماعية. ان علاقة الاسطورة بالقيم علاقة وثيقة قد تقود الى المزج بينهما، اما الحقيقة فلا، لان الاسطورة تشكل جزءاً مهما من البنية الايديولوجية للمجتمع يمكنها من ان تغير او تؤخر المجتمع حسب موقعها من بنيته الحتمية، اننا نستطيع ان نلحقها في السلوك التغييري المشدود الى الواقع الاقتصادي والانفجاري))[1].

لقد تناول **جورج سارتون** في نهاية حديثه عن العلم لدى الاغريق موضوعاً طريفاً اطلق عليه: الاساس الديني وما تحته من اساس خرافي تناول فيه الاسطورة لدى اليونانيين[2] فيقول: ((ويواجه مؤرخ الفكر اليوناني على الدوام نزعتين متناقضتين: النزعة الشعرية او الاسطورية والنزهة العقلية، ويمكن ان نحكم على عمق النزعة الاولى وشعبيتها من الخصب الميثولوجي اليونانية. اما النزعة الاخرى فكانت اقل انتشاراً))[3].

ويتطرق سارتون الى معتقدات الاغريق الدينية من حيث تركيبها الخيالي المبني على اساس مادي مع ما خالطها من شعوذة وطقوس مستوردة، فقال: ((وسيطرت محبة السحر على اعماق قلوبهم، او على اقل تقدير لم تكن اضعف مما هي في قلوب الرجال حتى المفكرين منهم في جميع انحاء العالم، فعرفوا قوى الطبيعة المختلفة في جميع مظاهرها حق المعرفة (الشمس والقمر والرياح والمطر والرعد والزلزال) وشغفوا باجتلاب رضاها بالطقوس والتعاويذ المناسبة..ولم تتسع دياناتهم المضيافة الى العبادات الارضية فحسب، بل تلاءمت كما هي الحال دائماً بالاساطير الشعبية والاعتقاد في الاحجار والكهوف والينابيع والاشجار بل انواع الحيوان... فالميثولوجيا اليونانية خليط عجيب فيه كل مثير، لكن اصحاب الحكمة من الناس لم يقبلوه بغير كثير من التندر))[4].

واخيراً نورد ما ذكره **جورج سارتون** بخلاصة رأيه بتلك المعتقدات: ((واكدت الاسرار جهد المستطاع قدسية الحياة. وزادت اثر الدين عند الانسان عمقاً، وضاعفت شعوره بالمشاركة مع اخوانه في اغراض الطبيعة الخفية. كانت تلك الاسرار مزيجاً من الشعر والدراما مع مذهب وحدة الوجود وعبادة الالهة والابطال))[5].

---

١ ن. م، ص٧.

٢ تأريخ العلم، ترجمة الاستاذ محمد خلف الله وجماعته، القاهرة، نيويورك، ط٢، ١٩٦٣، ١/٣٩٧-٤٠٤.

٣ ن. م، ١/٣٩٨-٣٩٩.

٤ ن. م، ١/٤٠٠.

٥ ن. م، ١/٤٠٣.

قدم ج. م. **برنال**، بشكل مُكثف جداً، تحليلاً علمياً لظهور الاساطير ولمدلولات رموزها، في مؤلفه القيم، العلم في التأريخ[1]، جاء فيه: ((كانت اعداد الحيوانات والنباتات تتغير تغيّراً كبيراً، ومفجعاً في بعض الاحيان، كان الانسان طفيلياً تماماً على الطبيعة الجامحة، ولم يستطع بوسائله الفنية ان يفعل اكثر من ان يُعمق تطفله على الطبيعة وان يوسع مداه. ولم يستطع ان يتخلص من هذا التطفل في حقيقة الامر الا بعد ابتداع الزراعة. وعلى كل، فقد ظن ان بمقدوره ان يقنع الطبيعة ويخدعها لتعاونه باساليب كانت تنجح مع بناء قبيلته ومع الحيوانات التي يصطادها. وأقيم السحر لسد الفجوات الناجمة عن قصور الوسائل الفنية. واعتقد رجال القبائل البدائيين ان من الممكن تشجيع الحيوان والنبات على الازدهار والتكاثر اذا اتخذ كل حيوان او نبات طوطماً لقبيلة معينة او قسم من قبيلة. وكذلك باستخدام الصور والرموز والرقصات التي يقلدون بها الحيوان))[2].

ويذكر **برنال** عن تأثير علاقة الاساطير بالطقوس وعن تخلفها عن اللحاق بالظروف المُتغيرة، فقال: ((ولابد ان كل الاساطير عند بدء صياغتها كانت انعكاساً للمستوى الفني العملي و التنظير الاجتماعي لعصرها، ولكن نظراً لارتباطها بالطقوس التي كانت تعتبر ضرورية للحفاظ على حياة القبيلة بل وعلى العالم، فان تغييرها كان ابطأ من تغيير الظروف وغالباً ما تصير غير مفهومة الى ان يعاد تفسيرها بشكل عصري))[3].

لقد تطرق **كارل ماركس**، عند حديثه عن الانتاج، وسائله وظروفه، في مؤلفه **"نقد الاقتصاد السياسي"**[4]، الى مدى تطابق الفن مع التطور العام للمجتمع، فبين ان فترات مزدهرة مُعينة منه لا تتطابق مع التطور العام للمجتمع وضرب مثلاً بالفن الاغريقي وكيف ان الميثولوجيا لم تشكل ترسانة الفن الاغريقي فحسب، وانما كانت تشكل ايضاً القاعدة باسرها التي يقوم عليها[5].

---

١ ترجمة د. علي علي ناصف، ط١، بيروت، ١٩٨١، ١/٨٢-٨٣ والاسم الكامل للمؤلف و جون ديزموند برنال.

٢ ن. م، ١/٨٢-٨٣.

٣ ن. م، ١/٨٤.

٤ ترجمة: د. راشد البراوي، مشار اليه سابقاً، ص٢٣٧.

٥ ن. م، ص٢٣٧.

وبصدد علاقة الفن الاغريقي بالاسطورة نشير الى اهمية الدراسة الممتعة التي قدمها **جورج تومسن** في مؤلفه القيم، "**اسخيلوس و... اثينا دراسة في الاصول الاجتماعية للدراما**"[1]. يذكر **جورج تومسن**: ((ان الاسطورة ابتدعت من الطقوس. وينبغي ان تفهم الكلمة الاخيرة بمعنى واسع، ذلك ان كل شئ في المجتمع البدائي مُقدس، وما من شئ دنيوي او دنس. وكل فعل –الاكل، الشرب، الحرب، القتال– له طريقته الخاصة، وهي مقدسة بحكم كونها مفروضة))[2].

كما ذكر **تومسن** ايضاً تعليلاً لظهور عبادة الالهة والتطورات التي حصلت فيها فقال: ((وجدير بالتذكر ان سلطة الزعماء، في قبيلة الصيد، كانت قد صُورت على انها عبادة جد اعلى، وان الهاً كان يعبد في هيئة ملك في وقت لاحق، وذلك عندما تركزت السلطة بين يدي زعيم او ملك. وقد عمل تطور المجتمع البشري الابعد على نشوء تعقد متزايد في علاقات القوى الالهية التي كان يُعتقد انها تحكمه. فقد اخضع بعض الالهة الى آلهة اخرين: وشنت الحرب بين القبائل والشعوب مرة اخرى في السماء. وكانت مجموعة الشعارات الطوطمية التي كونت شعار الفراعنة الملكي رمزاً متطوراً لدمج واخضاع قبائل مستقلة اصلاً، حيث ادى ذلك الى توحيد المملكة. وكانت العلاقات الدائمة التغير بين مدن دجلة والفرات المتنافسة منعكسة في هيكل الالهة البابلي المركب وغير المستقر. وعلى النحو ذاته، تعيد هضبة (**زيوس**) على الاولمبيين العنيفين صورة تنظيم اليونان الاكية (**الاخية**) تحت السيطرة المفككة التي مارستها عائلة (**اتريوس**) المالكة))[3].

فالاساطير التي ابدع صياغتها الانسان القديم قد استمدت صورها– كما اشار **تومسن**– من الحياة الواقعية للبشر وهي لهذا السبب تعكس ما في حياة الناس من علاقات. وردت في كتاب "**ما قبل الفلسفة**"[4] وهو لجماعة من المؤلفين، جملة اراء حول الاسطورة، فقد ذكر **هـ. و هـ. ا. فرانكفورت**: ((ان الانسان البدائي لايعرض عالماً جماداً ابداً. ولهذا السبب عينه لا "**يشخص**" ظواهر الجماد، ولا يملأ عالماً فارغاً

---

١ ترجمة: د. صالح جواد كاظم، بغداد، ١٩٧٥.

٢ ن. م، ص٨٦.

٣ ن. م، ص٨٥–٨٦، عن الاله زؤوس، انظر: د. سامي سعيد الاحمد، بغداد، ١٩٧٠م.

٤ تأليف هـ. فرانكفورت، هـ. أ. فرانكفورت، جون، أ. ولسن ثوركيلد جاكوبسن، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، بغداد، القاهرة، بيروت، نيوريوك، ١٩٦٠م.

باشباح الموتى، كما تريد "**الروحانية**" ان نعتقد، ... عندما نلقى هذه الصور من الفن والادب نجد انها قد غدت صوراً تقليدية ولكن ما من ريب انها رُؤيت في الاصل كوحي هو جزء من التجربة نفسها. انها من انتاج الخيال، لكنها ليست مجرد وهم. فضروري جداً ان نميز الاسطورة الاصلية، عن اقاصيص الاقدمين، وروايات (**الساغا**) والخرافات، وحكايات الحيتان. قد تكون في كل من هذه عناصر اسطورية وقد نجد من يوسع وينمق الاساطير بخيال لغوي الى ان تمسي مجرد اقاصيص غير ان الاسطورة الحقيقية تقدم صورها وابطالها الخياليين، لا بعبث من الوهم، بل بثقة غلابة. انها تقدم لنا الكشف عن (انت))[1].

ويلخص كل من هـ. و هـ. ا. **فرانكفورت** رأيهما في الاسطورة بقولهما: ((... في وسعنا اذن ان نلخص خواص الاسطورة المُعقدة بالكلمات التالية: الاسطورة، ضرب من الشعر يسمو على الشعر باعلانه عن حقيقة ما، ضرب من التعليل يسمو على التعليل بانه يبغي احداث الحقيقة التي يعلن عنها، ضرب من الغفل، او المسلكة المراسيمية، لايجد تحقيقه بالفعل نفسه، ولكن عليه ان يعلن ويوسع شكلاً شعرياً من اشكال الهيئة))[2].

ويرى **ثوركيلد جاكوبسن**، الاخصائي بالاشوريات وكان احد اعضاء بعثة المعهد الشرقي في العراق من ١٩٢٩-١٩٣٧، واحد المساهمين في تأليف "**ماقبل الفلسفة**"، يرى بان الاساطير العراقية القديمة ((تتجلى هدفها، وهو الاجابة على اسئلة تفصيلية بصدد الكون. انها تدور حول عدد من المشكلات التي تتعلق بالكائن او مجموعة الكائنات التي يراها الانسان القديم في عالمه، من حيث اصلها وتكوينها ومكانتها وقيمتها النسبية. ولكنها كلها تتفق من حيث النظرة الى الكون. فالكون فيها دولة او منظمة من الافراد. وكلها تتفق في اسلوب المعالجة: انه اسلوب سيكولوجي. اي ان الطريق فيها الى فهم القوى التي تجابه الانسان في الطبيعة هو فهم شخصيتها، على غرار فهم افراد البشر عن طريق فهم شخصياتهم))[3].

---

١ ن. م، ص١٨.

٢ ن. م، ص١٩.

٣ ن. م، ص١٩٨.

لقد تبنى، كبرجوازيين مثاليين كل من هـ. و هـ. أ. **فرانكفورت** آراء اللاهوتيين وبعض العلماء المثاليين الذين يعتقدون بفطرة وازلية الدين، فذكروا: ((ولقد كان الحافز الاول لافعال الانسان القديم وافكاره ومشاعره واعتقاده الجازم بان الالوهية حالة في الطبيعة، وان الطبيعة مرتبطة بالمجتمع ارتباطاً صميمياً... وفي فصلنا الاول وجدنا ان افتراض الترابط الجوهري بين الطبيعة والانسان يهيئ لنا قاعدة لفهم الفكر الميثولي. ويظهر لنا ان منطق هذا الفكر وتركيبه الخاص، مسندان من وعي مستمر بالعلاقة النابضة بين الانسان وعالم الظواهر. فالانسان الاول، عند لحظات الخطورة من حياته، لايجابه طبيعة جماداً لاشخصية- انه لايجابه **"هو"** بل **"انت"** ورأينا ان علاقة مثل هذه لاتشمل ذهن الانسان فحسب، بل كيانه كله- شعوره وارادته-، فضلاً عن عقله و فكره. ولذلك فان الانسان القديم، لو استطاع ان يدرك الموقف الذهني المفصل ازاء الطبيعة، لرفضه واعتبره غير واف بتجربته))[1].

ونختتم رأيهما في الاختلافات الجزئية بين اساطير وادي النيل ووادي الرافدين حول خلق الكون ونشأة الالهة: ((وتباين الطبع بين البلدين جاء التعبير المركز عنه في اساطير الخليقة في القطرين فكان الناس في مصر ينظرون الى الخليقة كفعل رائع قام به خالق قادر على كل شئ مسخراً لمشيئته عناصر طيعة والمجتمع يكون جزءاً لايتغير من النظام الابدي الذي خلقه. غير ان الخالق في ارض الرافدين اختاره مجمع مضطراً ازاء قوى الفوضى التي تتهدده. وحالما ينتصر بطلهم مردوك على هؤلاء الاخصام، ينتقل الى خلق الكون، فكان الخلق قد جرى كفكرة طارئة، وصنع الانسان خصيصاً ليكون خادماً للالهة. وليس في المحيط البشري اي دوام ابدي، ان الالهة تجتمع يوم رأس السنة "لتشرع بمقاديره للبشر وفقاً لهواها))[2].

وفي تعليلها لهذه الاختلافات الجزئية ومدى عمق جذورها وعن علاقة الفرد بالمجتمع وبالطبيعة وبالالوهية واختلاف ذلك عن العقيدة العبرانية قال هـ. و هـ أ. **فرانكفورت**: ((ان هذه الفروق في النظرة الى الدنيا بين مصر وارض الرافدين بعيدة الجذور والفروع. ولكن الشعبين أتفقا في المعطيات الاساسية من ان الفرد جزء من المجتمع. وان المجتمع مغروس في الطبيعة، وان الطبيعة هي تجلي الالوهية. وكان هذا

---

١ ن. م، ص٢٦٣-٢٦٤.

٢ ن. م، ص٢٦٧-٢٦٧.

المعتقد في الواقع سائداً. بين جميع اقوام العالم القديم باستثناء العبرانيين وحدهم))[1]. لقد حاولا بيان الاختلاف العقائدي بين اليهود وبين مجاوريهم ولاسيما في طبيعة الآله بالرغم من اعترافهما بتأثر اليهودية بالاساطير المجاورة.

ان دراسة العهد القديم من الكتاب المقدس تظهر مدى التأثر بالاساطير العراقية والمصرية في كثير من اسفار التوراة، ولاسيما سفر التكوين، وجاء ذلك نتيجة سكناهم في العراق – السبي البابلي – وفي مصر حتى خروجهم منها. فوصف الخليقة ونشأتها والطوفان وغيرها متشابهة تقريباً بين الاساطير القديمة وبين التوراة.

تتشابه اساطير العالم القديمة جوهرياً في محتواها وتختلف شكلياً في بعض التفاصيل تبعاً لتباين الظروف الموضوعية والموضعية. فأكثر اساطير العالم القديم صورت الكون والخليقة والكوارث والحرائق والبراكين والزلازل والطوفان والفت الالهة لها ومن ثم الالهة المستجدة التي اعتبرت مساعدة للبشر في تعلم الحرف وكذلك الافكار المتعلقة بالمكافأة والجزاء وتقديم الضحايا والقرابين وما اتصل بها من طقوس و مراسيم، كلها، تقريباً، صورت ووضعت بصور متقاربة ان لم تكن في معظمها متطابقة في محتواها. اما مايظهر من اختلاف في الاستجابة والردود فيعود، ولاشك، الى الشروط الظرفية المؤثرة والمؤدية الى منعطف اجتماعي خطير، فمجتمع تسوده علاقات مُشاعية بدائية ومستمر في طور جمع القوت تختلف تصوراته، دون ادنى ريب، عن مجتمع اخر انتقل الى طور انتاج القوت، فيندر ان نجد في المجتمع الاول الهة للحرف باستثناء الهة الصيد والرعي، بينما ارتبط بتعلم الزراعة وتربية الماشية والحرف المتعلقة بها، ظهور او تحول الالهة القديمة الى الهة للخصب والنماء والهة حرفية متنوعة، صورت على انها وهبت الناس الادوات والآلات وتقنية الحرف[2]. كما يعود الاختلاف الى العامل الموضعي، الى التأثير المحلي، فموضوع الطوفان العام تناولته غالبية الاساطير العالمية بيد ان تصور تفاصيله وشخوصه يعتريها بعض الاختلاف، مثلاً بين ماورد في ملحمة **كلكامش** والتوراة وبين ماورد لدى هنود شمال امريكا الشمالية اختلاف في الشكليات فحسب، وللعامل الموضعي اثره في مواءمة الاسطورة للبيئة، فكم تشكى ممثلو فرق التبشير في الاصقاع المتجمدة من صعوبة تقريب صور المكافأة بما يثلج الصدر في الجنة والعقاب

---

١ ن. م، ص٢٦٧.

٢ دائرة المعارف السوفيتية الواسعة، ٦٠٤/٢٧، دائرة المعارف السوفيتية التأريخية، ٥٠٦/٩.

بما يكوي الوجوه ويشوي الاجساد بلهيب سعير سقر، حيث كان المستمعون للمواعظ التبشيرية عن الثواب والجزاء من ابناء تلك الاصقاع المتجمدة تأخذهم قشعريرة من ذكر ثلوج الجنة بينما يتلهفون بتلذذ لذكر دفء اتون جهنم، مما حيّر المُشرفين على فرق التبشير تلك ومن ثم اباحوا لمبعوثيهم التصرف بالتصور المتعارف عليه الى ما يُقربه من اذهان السكان المحليين في تلك الاصقاع النائية.

يرى **البروفيسور دينكن ميشيل** بان وظيفة الاسطورة لابناء المجتمع هي: ((تسجيل وعرض النظام الاخلاقي الذي بواسطته يمكن تنظيم وتشريع المواقف والاهداف الاجتماعية))[1]. ثُم يذكر اهتمام علماء القرن التاسع عشر ومفكريه بدراسة اصول وطبيعة الاساطير وخصوصاً علماء الانثروبولوجيا منهم اذ اعتقدوا بان الاساطير هي جزء لايتجزأ من النظام الاجتماعي. ولايمكن عزل الاساطير عن المجتمع وذلك لكونها عبارات تصف الحقيقة والواقع وتعكس المعتقدات وتربط الكلام بالحدث[2].

ويبدي **الاستاذ ميشيل** ملاحظته عن ذلك فيقول: ((ومع هذا فلا يمكن تصديق ما تدعيه الاساطير من قصص وحكايات ومعتقدات تتناقض مع الجانب العلمي والمنطقي للعقل السليم))[3]. وهو في ملاحظته هذه يعتمد على اراء ليفي ستراوس التي هاجم بها التفسيرات البسيطة للاساطير التي قام بها علماء الاجتماع وعلماء النفس، وتوجيه اهتمامه باستنتاج التركيب المنطقي الذي ينظم الجانب القصصي للاسطورة كما يفعل اللغوي عندما يرتب الكلمات بنموذج نحوي رفيع يعكس للقارئ معنى ما يقرؤه من عبارات لغوية لها قواعد ومعان اصيلة. ثم يذكر **ميشيل** بان **ليفي ستراوس** قام بمقارنة اساطير كثيرة مشتقة من مجتمعات مختلفة، الا انه وجد جميعها متشابهة من ناحية الفحوى والمعنى[4]. وبعد ذلك يذكر **ميشيل** بان ((علماء الانثروپولوجي الاجتماعي الانكليزي لايعتقدون بان الاساطير هي جزء من النظام والتراث الاجتماعي. يقول البروفيسور ليج بان الاساطير هي وصف لانواع معينة من السلوك البشري الذي يتعلق بالميتفزيقيا او الانظمة الفكرية والفلسفية وانها لا تستطيع وصف ذلك

---

١ معجم علم الاجتماع، ص٢١٠.

٢ ن. م، ص٢١١.

٣ ن. م، ص٢١١

٤ ن. م، ص٢١١.

السلوك الاجتماعي المُتعلق بالعالم المادي او العالم الحقيقي الذي نعيش فيه الان))[1].
لاشك ان تفسير الاسطورة الوارد في معجم علم الاجتماع للاستاذ دينكن ميشيل يمثل في اغلبه وجهة نظر العلماء البرجوازيين الذين يعزلون الاسطورة عن مسيرة البشر التطورية.

لقد اظهرت الدراسات التقدمية تفهماً صحيحاً ودقيقاً لمُدرك الاسطورة وعن اصلها ونشأتها وعلاقتها الجدلية بالتطورات الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت في المجتمعات وارتباطاتها بالمسائل الروحية مما افرز تبايناً ملحوظاً بين الدراسات التقدمية وبين التفسيرات التي لاتربط العقائد بالواقع المادي. فالاساطير (الميثولوجيا) ليست ضرباً من القصص والحكايات الخرافية الموضوعة عبثاً ولذاتها، وانما سعى مبدعوها الى ان تكون وسائل مُعبرة عن مواقفهم كأناس بدائيين، قديمهم وحديثهم، جهلة ازاء الطبيعة لاتزال غامضة بالنسبة لهم، بيد انهم ما كانوا يحسبونها جماداً بل ذاتاً مُتحسسة وفوق ذلك خارقة الشعور[2].

لقد تكدست في ادبيات الشعوب مواد اسطورية واسعة وجرت منذ القديم محاولات لتفسير ظاهرة الاسطورة ولكنها لم تكن بالمستوى المطلوب، فلم تستطع ادراك كنه الاسطورة ولا علة ظهورها وارتباطها بالعقائد ولا تحليل مدلولات رموزها بعمق. وعلى الرغم من ان الاسطورة قد نالت اوسع اهتمام بها في القرنين التاسع عشر والعشرين، كأحدى ثمرات التوسع في الدراسات الانثولوجية والانثروبولوجية والاجتماعية والنفسية والفسلجية وغيرها، من قبل العلماء البرجوازيين ((الذين يعالجون مسألة الاساطير من زاوية منفردة او بتجريد مثالي، بدون ربط التطورات التأريخية بحياة الشعوب))[3]، ولكنها لم تقيّم وتعرف بشكل دقيق ومعمق. وبما ان الدراسات البرجوازية، العازلة للاسطورة عن الواقع المادي، لم تقيم الاسطورة على حقيقتها وبظروفها وانعكاساتها بشكل دقيق، فقد شاب مُعظمها بالاضافة الى بساطة التفسير، تناقض كبير. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الاستعراض الذي قدمه بشكل واسع د. ارنست كاسيرر، "الدولة

---

١ ن. م، ص٢١١.

٢ ينظر: عرض اقتصادي تأريخي، الجزء الاول، تشكيلات ما قبل الرأسمالية، تأليف: جماعة من العلماء السوفيت (مترجم للعربية)، بغداد، بلا تأريخ، ١/٤٣-٤٤.

٣ دائرة المعارف السوفيتية الواسعة، ٢٧/٦٠٤-٦٠٥.

والاسطورة"، (ص١٧-٧٥) و د. **عبدالرضا الطعان**، "**الفكر السياسي في العراق القديم**"، (ص٥٣-٦٤) و د. **خليل احمد خليل**، "**مضمون الاسطورة في الفكر العربي**"، (ص٨-١٢). وما اورده كل من د. **رشدي عليان** و **الاستاذ سعدون الساموك**، "**الاديان**"[١] (ص٢٦-٤٤)، وفي مؤلف **لوسي مير**، "**مقدمة عن الانثروبولوجيا الاجتماعية**" (ص٢٣٧-٢٩٠)، و د. **احمد كمال زكي**، "**الاساطير**"[٢] (ص١٤-٧٠)، وكراس د. **نبيلة ابراهيم**، "**الاسطورة**"[٣] (ص٦-٢٦)، ومؤلف د. **محمد عبدالمعيد خان**، "**الاسطورة والخرافة عند العرب**"[٤] (ص١١-٤٩) و د. **مصطفى علي الجوزو**، "**من الاساطير والخرافات**"[٥] (ص٥-١٤)، و د. **محمد عبدالله دراز**، "**الدين**"[٦] (في مجالات عديدة من الكتاب)، د. **دينكن ميشيل**، "**معجم علم الاجتماع**" (ص٢١٠-٢١١) وغيرها.

لقد بين **كاسيرر**، لدى اجابته عن السؤال المتعلق بسر شدة تعلق الناس بالاوهام واصرارهم على التمسك بها، بأن طرائق جديدة قد ظهرت في الدراسات الانثروبولوجية والنفسية الحديثة وهي تؤدي الى ظهور طريقة جديدة في الاجابة عن السؤال[٧].

وقد عزا **كاسيرر** عدم كفاية الاجابة في السابق عن الاسطورة بعمق الى ان لاصل الكلمة اليونانية ميثوس بمعنى الاسطورة تأثير ملحوظ الى حد ما على دارسي الفكر والدين اليوناني على الدوام. فلقد بدت الاسطورة في نظرهم ((قصة او مجموعة من القصص او الروايات التي تروي افعال الآلهة، ومغامرات الاسلاف البطولية)). وبما ان بعض اساطير الشعوب البدائية لا ترقى الى مصاف الاساطير اليونانية، وتظهر في الوقت ذاته ((جميع الخصائص المعروفة لصور الحياة المتأثرة والخاضعة خضوعاً كاملاً لها))[٨]، فقد ابدى ملاحظته عن ذلك: ((على ان هذه الاساطير لا تعبر عن نفسها كثيراً في افكار ومعان محددة مثلما تعبر عن نفسها في الافعال. هذا يعني في وضوح غلبة العامل

---

١ بغداد، ١٩٧٦م.

٢ القاهرة، ١٩٧٥م.

٣ الموسوعة الصغيرة رقم ٥٤، بغداد، ١٩٧٩م.

٤ بيروت، ط٣، ١٩٨١م.

٥ بيروت، ١٩٧٦م.

٦ بيروت، ط٢، ١٩٧٠م.

٧ الدولة والاسطورة، ص٤٢.

٨ ن. م، ص٤٣.

العملي الفكري)). اذن هنا يكمن وراء التصورات الاسطورية نطاق اعمق. وقد استنتج **كاسيرر**: ((وتبدو الآن القاعدة القائلة بوجوب البدء بدراسة الطقوس اذا اريد فهم الاسطورة من المبادئ المقبولة بوجه عام عند الاثنولوجيين والانثروبولوجيين))[1].

لقد تأثرت د. نبيلة ابراهيم باراء **كاسيرر** في مناقشتها لاراء بعض من تناول الاسطورة مثلها[2]. فقد بينت بأن اختلاف الباحثين بشأن تفسير الاساطير[3] يعود الى تنوع المدارس الانثروبولوجية: ((فمنهم من ربط الاساطير بتأريخ الاجناس البشرية على اساس محلي ولكن تشابه الاساطير في المضمون على الاقل لدى شعوب مختلفة ادى بالعلماء الى تفسير الاساطير على اساس انها تمثل مرحلة فكرية عاشتها شعوب العالم بأسره))[4].

وبعد ان تستعرض وجهات نظر المدارس المختلفة تطلق على ذلك بقولها: ((والى هنا نستطيع ان نقول ان المحاولات التي سبقت تفسير نشأة الاسطورة كانت تنظر اليها من جانب واحد فحسب، فاما انها تشير من وجهة نظر البعض الى العجز عن التعبير لغوياً عن مشاعر الانسان ازاء مواقفه من الظواهر الكونية والانسانية بصفة عامة، اي انها كما يحلو للبعض ان يُسميها او انها رواية للافعال الطقوسية التي كان يؤديها الانسان بقصد القوى الخفية، او انها جزء لايتجزأ من البناء الاجتماعي المحلي الذي تظهر فيه، شأنها شأن اي تشريع اخر او اي نظام اقتصادي او اجتماعي ومن ثم فان فهمها مرتبط بالضرورة بفهم هذه النظم المحلية التي تخص مجتمعاً بعينه. وربما كان التفسير الاكثر شمولاً هو ذلك الذي نما الى تفسير الاسطورة بوصفها محاولة لفهم نظام الكون))[5].

وتختتم موجز مناقشتها على النحو الاتي: ((وكل هذا يجعلنا ننحو الى رأي **كاسيرر** الذي عنى بدراسة الاسطورة وعرفها بانها وحدة الشكل البنائي للروح

---

١ ن. م، ص٤٣.

٢ الاسطورة، مُشار اليه سابقاً، ص٦-٢٦.

٣ ن. م، ص٨.

٤ ن. م، ص٨-٩.

٥ ن. م، ص١٣، وفي هذا النص جمل تعابيرها غير واضحة؟

الانسانية ومن ثم فقد طالب بوحدة التفسير الذي يبحث عنه في وحدة الوظيفة ووحدة البيئة الحضارية ووحدة الشكل والبناء معاً))[1].

وذكرت د. نبيلة في آخر كراسها: ((وهكذا نستطيع ان نقول ان الاسطورة تلتزم ببناء مُحدد، ومن شأن هذا البناء ان تكشف عن المتناقضات التي اثيرت في نفس الانسان ذات يوم واصر على الوصول الى حل او انه على الاقل اصر على ان يفتح أعين الجماعة عليها لكي تتدبرها وتتخذ منها موقفاً جديداً))[2]. وربما تضيف د. نبيلة ((استطعنا بعد هذه الجولة في عالم الاساطير ان نبيّن جوهر الاسطورة وقيمتها انها حصيلة الفكر البشري عبر الاف السنين، ولهذا اصبحت من التركيز والتعقيد بحيث يمكن ان يوصف به بناء العقل البشري وحضارته. واذا كان اعلى قيمة للشئ تتمثل في خلوده وقيماً يمكن ان يعمله دائماً ابداً من تفسيرات، فان الاسطورة لهذا تُعدُ اقوى شاهد على عبقرية الانسان الذي استطاع ان يفتق اسرار الكون وان يجادلها في حرية تامة، مُحتفظاً رغم هذا باحساسه العميق بوحدة الكون، اذ كان يرى ان كل جزئية فيه نابعة من الكل))[3].

---

١ ن. م، ص٢٦.

٢ ن. م، ص٨٩–٩٠.

٣ ن. م، ص٩٠.

الفصل الثاني

الاسطورة العربية قبل الاسلام

((... انّما كانت الغميصاء وسهيل مجتمعين. ولذلك يقال للشعريين "اختا سهيل"، فأنحدر سهيل فصار يمانياً، وتبعته العبور فعبرت "المجرة" وأقامت الغميصاء فبكت لفقد سهيل حتى غمصت.))

((... إن العيوق عاق الدبران لما ساق للثريا مهرا وهي نجوم صغار نحو عشرين نجماً فهو يتبعها ابداً خاطباً لها ولهذا سمّوا هذه النجوم القلاص.))

القليل المتبقي من أساطير العرب القديمة[1]

تكتنف دراسة اساطير عرب ماقبل الاسلام صعوبات ليست هينة، لاسيما وقد انكر ونفى بعضهم، لاسباب متنوعة، وجودها، كما عزفت نفوس آخرين عن دراستها وشحّت في الوقت ذاته الدراسات العلمية الرصينة في تناولها.

فهل كان للعرب قبل الاسلام اساطيرهم، اسوة ببقية شعوب العالم؟ واذا كانت لهم اساطيرهم حقاً فما هو مضمونها؟ وما شكل تركيبها؟ وهل اقتصرت على الهتهم الوثنية المعروفة ام شملت الطبيعة المحيطة بهم بكافة مظاهرها وعناصرها المادية؟ ومن اين استمدت عناصر تشكيلها؟ وما مدى اصالتهم وما مدى تأثر اساطيرهم بالعقائد الوافدة (**اليهودية والنصرانية وغيرها**) الى شبه الجزيرة العربية؟ وما مدى علاقتها بالاساطير العراقية القديمة؟

ان ايفاء هذه الاسئلة حقها من الاجابة العلمية الصائبة الدقيقة، والمعمقة بذات الوقت، مسألة في غاية الصعوبة[2]. وليس مرد ذلك الى احجام العرب المسلمين عن ترديد تلك الاساطير الشفهية، لمناهضتهم الوثنية[1]، والى تجنب الكثير من العلماء

---

١ ينظر: السيد محمود شكري الالوسي، بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، تحقيق الاستاذ محمد بهجت الاثري، ط٣، القاهرة، ١٣٤٤هـ، ٢/٢٣٩-٢٤٠.

٢ ينظر: محمد عبدالمعيد خان، الاساطير والخرافات عند العرب، ط٣، بيروت، ١٩٨١، ص١-٤٩.

تلك الاساطير الشفهية، لمناهضتهم الوثنية[1]، والى تجنب الكثير من العلماء العرب والمسلمين ذكر تفاصيلها فحسب، بل ولقلة الدراسات الحديثة، ولاسيما العلمية المُعمقة عنها. لقد وصلت عهد التدوين في القرنين الثاني والثالث الهجريين روايات شفهية مشوهة ومبتورة عن بعض تلك الاساطير منقولة عبر رواة عن بعض المخضرمين الذين ادركوا نهايات عهد الوثنية في شبه الجزيرة العربية، وتحدثوا عما بقي في اذهانهم من اساطير ومراسيم وطقوس العبادة الوثنية، تحدثوا عنها في العهد الاسلامي. لقد نال تلك الروايات المنقولة شفاهاً التحريف والتصحيف والتشويه، اضافة الى اهمال اجزاء واسعة مما اوجد تناقضاً وترك فجوات واسعة ولاسيما عن الحقب السحيقة القدم، التي تتحدث عن الكون ونشأته ومظاهره وعن ظهور الانسان والعقائد وعن اهل الكتاب، وخاصة اليهود، فأستمدوا معلومات وافية من الاسرائيليات، المعلومات والمعارف والاخبار التي وصلت المسلمين عن طريق اليهود). وعلى الرغم من الجهود التي بذلها العلماء العرب والمسلمون بيد ان كثيراً من تفاصيل تلك الاساطير ظلت غير مطروقة من قبلهم.

وعلى ضوء استعراضنا لما تيسر لنا الاطلاع عليه من مؤلفات كُرست لدراسة الاساطير العربية القديمة او بحثها عرضاً بشكل واسع او مختصر، سواء بسواء، ستتجلى الصعوبات التي اعترضت سبيل محاولتنا المتواضعة من اجل الاجابة قدر الامكان على الاسئلة المطروحة اعلاه.

فقد ناقض الاستاذ حنا الفاخوري نفسه عندما بين، في مؤلفه، "**تأريخ الادب العربي**"[2]، بان ((ديانة عرب ماقبل الاسلام كانت بدائية، تعبد كافة ظواهر الطبيعة، الارضية والسماوية وخالية في الوقت ذاته من الميثولوجيا واللاهوت))[3].

فكيف تسنى يا ترى لتلك العبادة ان تظهر وتمارس من دون اساطير وطقوس؟ ربما خيل اليه بان تأليف الاساطير ورسومها ومناسكها وطقوسها يحتاج الى طراز من الحياة كانت تفتقر اليه البداوة، إذ نراه يقول: ((الا ان البدوي ولاسيما المُمعن في

---

١ انظر: مقدمة الاستاذ احمد زكي لكتاب: الاصنام "لابن الكلبي"، القاهرة، ١٩٦٥، ص٢٢.

٢ بيروت، ط٦، ص١٦-١٧.

٣ ن. م، ص١٦.

البداوة كان ضعيف العاطفة الدينية، لايقيم كبير وزن لما يختص بالدين، ولهذا خلت اداب العرب الى حد كبير من وصف ما كان يعبدون))[1].

لكنه واهم فالاساطير ورسومها -كما مرّ بنا- هي من صنع شعوب بدائية غابرة وكانت اكثر تخلفاً وضعفاً من بدو عرب ماقبل الاسلام. فيشير د. **ابراهيم بدران** و د. **سلوى الخماش**، بدقة علمية، في مؤلفهما، "**دراسات في العقلية العربية -١- الخرافة**"[2]، الى انه ((ومنذ القدم ارتبطت الخرافة [وهما هنا يعنيان بها الاسطورة] وتداخلت مع الاديان لدى مختلف الشعوب وذلك على اعتبار ان كلا من الخرافة والدين تتمثل فيهما محاولة تفسير ظواهر الكون المختلفة التي لم يكن الانسان قد بلغ بعد من المعرفة العلمية ما يمكنه من تفسيرها))[3]. في حين يذكر **كارل بروكلمان**، عند حديثه عن اولية النثر العربي، في مؤلفه، "**تأريخ الادب العربي**"[4]: ((وكان القصاصون يستمدون قصصهم تارة من الاساطير والخرافات السائرة المتنقلة بين الامم، وتارة اخرى من الاخبار والاحاديث الخرافية والتاريخية المأثورة عن العرب انفسهم وعمن جاورهم))[5].

يقترب تعليل **احمد امين**، في مؤلفه، "**فجر الاسلام**"[6]، ضمن موضوع الحياة العقلية للعرب في الجاهلية[7]، من التحليل العلمي عندما تحدث عن عقلية العربي، حيث بين اثر البيئة الطبيعية والوضع الاجتماعي في العقلية[8]، اي محاولة اظهار العلاقة الجدلية بين مستوى الادراك وبين اسلوب الانتاج، وان لم يكن ذلك واضحاً وصريحاً لديه، فقد توصل الى ((ان العرب في جاهليتهم كانوا اكثرهم بدواً وان طور البداوة طور اجتماعي طبيعي تمر به الامم اثناء سيرها الى الحضارة))[9]. وعلى هذه المسلمة بنى استنتاجاً جاء فيه قوله: ((ففي مثل هذا الطور الذي كانت تمر به العرب في الجاهلية يتجلى

---

١ ن. م، ص١٧.

٢ بيروت، ١٩٧٩م.

٣ ن. م، ص١٥.

٤ ترجمة: د. عبدالحليم النجار، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م.

٥ ن. م، ١٢٨/١.

٦ بيروت، ط١٠، ١٩٦٩م.

٧ ن. م، ص٣٩-٤٩.

٨ ن. م، ص٤٤.

٩ ن. م، ص٣٩.

ضعف التحليل، اعني عدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهماً تاما))[1].

ويعتقد **احمد امين** بأن: ((هذا الضعف في التحليل و الذي يشرح لنا ما ملئت به كتب الادب من خرافات واساطير كانت العرب تعتقدها في جاهليتها))[2]. ويشير، كأمثلة على ضعف التحليل وعدم الترابط، الى بناء سد مأرب باليمن وقصة خرابه بفعل جرذان حمر كن يحفرنه[3]، والى بناء الخورنق، بالعراق من قبل سنمار –البناء الرومي– بأمر من **نعمان بن امرئ القيس**، الذي كافأ سنمار بأسوء مكافأة حيث رماه من اعلى القصر فتعطلت اوصاله[4]، والى قصص عاد وثمود وطسم وجديس، والى حوادث جذيمة والزباء[5].

كما يرى احمد امين بانه حتى لو وجدت فكرة راقيةفي قصة ما او في مثل ما او في بيت شعر ما فأنه يعوزها العمق في التفكير والشرح والتعليل[6]. بيد ان الامثلة التي اشار اليها الاستاذ احمد امين لاتمتلك خصائص الاسطورة.

واذا كان مصيباً في تأكيده على اهمية الظروف البيئية والاجتماعية معاً[7]، حيث الادراك والوعي هما نتاج الواقع المادي وليس العكس[8]، فأنه لم يكن دقيقاً في خلطه الحكايات والقصص والخرافات بالاساطير ذلك لان الاساطير – كما مرّ بنا– تتميز عن بقية المراكز بكونها موروث لابداع شعبي قديم نابع عن تصور ذهني خيالي لواقع مادي معاش، بينما القصة والحكاية والخرافة تآليف موضوعة قد يكون بعضها عن حوادث واقعة لكنها مؤطرة بخرافة.

---

١ ن. م، ص٣٩.

٢ ن. م، ص٣٩.

٣ ن. م، ص٣٩–٤٠.

٤ ن. م، ص٤٠.

٥ ن. م، ص٤٠.

٦ ن. م، ص٤١.

٧ ن. م، ص٤٤.

٨ ينظر: المادية الديالكتيكية، تأليف: جماعة من العلماء السوفيت، تعريب، فؤاد مرعي، بدرالدين السباعي، عدنان جاموس، دمشق، بلا تأريخ، ص١٦٠–١٦١. وينظر: الناس والعلم والمجتمع، لفريق من المؤلفين السوفيت (مترجم الى العربية)، موسكو، بلا تأريخ، ص٥٢–٥٣.

لقد كان للعرب -كسائر شعوب العالم- اساطيرهم الموروثة شفاهاً عن اسلافهم وعمن اتصل بهم وهي تتحدث عن الطبيعة المحيطة بهم وعن الكون ونشأته وعن الالهة المتحكمة بظاهرة "الشمس والقمر والنجوم والكواكب وغيرها": يقول **بروكلمان**: ((كانت الجاهلية العربية تعبد رموز القوة والعظمة عبادة بدائية. وتؤله مظاهر الطبيعة المختلفة على وجه بعيد عن الروحانية المهذبة الرقيقة))[1].

واسطورة **بلقيس** وعبادتها وقومها للشمس معروفة. لقد ابتعد العرب المسلمين عن تداول الاساطير المختصة بالالهة، لمناهضتهم الوثنية، مثلما ابتعدوا عن اقتناء التماثيل والرسوم والصور الشخصية وعن كل ما يتعلق بمرتكزات عقائد عرب ما قبل الاسلام، ولهذا السبب فنحن لانعثر على تفاصيل تلك الاساطير منشورة في المظان الاسلامية وانما نجد اشارات مبعثرة عنها هنا وهناك فقط وبشكل مبتور و مشوّه في بعض المظان، واذا وجدنا بعض التفاصيل فأنما تتحدث عن الخليقة وعن الالهة والانبياء والطوفان في الاغلب، وهي التي وصلت عبر رواة تأثروا، ولاشك، بالاسرائيليات.

وأما ما يخص آلهة عرب ماقبل الاسلام فنعثر على تلخيص بعض الاساطير الخاصة بها، كما في كتاب الاصنام[2] **لابن الكلبي، ابي المنذر شام بن محمد بن السائب**، المتوفي (٢٠٤هـ/٨١٩م)[3]، أول من تجرأ على ذكر الاصنام بشئ من التفصيل، عن **آساف و نائلة**[4] "شابان عاشقان فجرا في الكعبة فمُسخا حجرين فعبدا بعد ذلك- هكذا الاسطورة"، وعن **ود و سواع ويغوث ويعوق ونسر**[5]، التي تروى الاسطورة عن تحولهم من اشخاص حقيقيين الى آلهة معبودة بعد وفاتهم لها تماثيل (**اصنام و أوثان**).

وفي هذه الاسطورة والسابقة اشارة الى التحول من عبادة الظواهر الطبيعية الى عبادة الاشخاص وان بقيت عبادة بعض تلك الظواهر. **ولابن الكلبي** تعليل معقول لعبادة **ود** و **سواع** و **يغوث** و **يعوق** و **نسر**، اذ قال: ((... فكان الرجل يأتي اخاه وعمه وابن عمه، فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب ذلك القرن الاول... ثُم جاء قرن اخر، فعظموهم اشد

---

١ تأريخ الادب العربي، ١٣٤/١.

٢ تحقيق الاستاذ احمد زكي، القاهرة، ١٩٦٥م.

٣ ينظر: خيرالدين الزركلي، الاعلام، بيروت، ط٣، ١٩٦٩، ٨٧/٩ ؛ بروكلمان، تأريخ الأدب العربي، ٣٠/٣-٣١، ويسمى بروكلمان كتاب الأصنام أيضا بأسم تنكيس الأصنام، ٣٢/٣.

٤ الاصنام، ص٩، ٢٩.

٥ ن. م، ص٥١-٥٢.

من تعظيم القرن الاول. ثم جاء بعدهم القرن الثالث فقالوا: ما عظم أولونا هؤلاء الا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم وعظم امرهم واشتد كفرهم))[1]. على اعتبار ان هؤلاء كانوا أناساً حقيقيين وتوفوا فحزن عليهم ذووهم. اعتمد الاستاذ الراحل د. **جواد علي** رواية ابن الكلبي عن **آساف** و **نائلة**[2] وعن **ود** و **سواع** و **يغوث** و **يعوق** و**نسر**[3] بشكل اساسي واضاف عليها ما ورد عنها في مظان عربية اسلامية اخرى في مقاله الواسع عن **اصنام العرب**[4] ولكنه لم يعتمد النقاش في سرد ما ذكر الا قليلاً جداً.

اما الاساطير الاخرى التي تتحدث عن نشأة الخليقة وظهور الانسان والانبياء وعن الكوارث التي حلت بالبشر وعن الطوفان وعن ظهور العقائد، واغلبها قد وصل نقلاً عن الاسرائيليات -كما ذكرنا سابقاً- فنجد لها انعكاساً اوسع في المصادر العربية الاسلامية، كما في مؤلف **اليعقوبي**، **احمد بن ابي يعقوب بن جعفر** (ت ٢٨٤هـ/٨٩٧م)، **"التأريخ"**[5]، (١/٥-١٧)، وفي مؤلف **الطبري**، **ابو جعفر محمد بن جرير** (ت. ٣١٠هـ/٩٢٣م)، **"تأريخ الرسل والملوك"**[6] (١/٣-٨٩)، وفي مؤلفات **المسعودي**، **ابو الحسن علي بن الحسين** (ت ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، **"التنبيه والاشراف"**[7] (٤-٣٢)، و **"مروج الذهب و معادن الجوهر"**[8]، (١/٢٨-٦٦)، و **"اخبار الزمان"**[9] المنسوب الى المسعودي، (٢٤-٩١)، **وابن الكلبي**، **"الاصنام"** (٥٢-٣)، **وابن الاثير**، **ابو الحسن علي بن محمد بن عبدالكريم** (ت ٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، **"الكامل في التأريخ"**[10]، (الذي اعتمد على الطبرى بشكل اساسي فلخصه مكثفاً)، (١/١-٨٢)، وغيرها.

---

١ ن. م، ص٥٢.

٢ اصنام العرب، مجلة سومر، المجلد ٢٣ لسنة ١٩٦٧م، بغداد، ص٣١-٣٢.

٣ ن. م، ص٢٣-٣٠.

٤ ن. م، ص٣- ٤٦.

٥ بيروت، ١٩٦٠م.

٦ القاهرة، ١٩٦٠م (بتحقيق ابو الفضل ابراهيم).

٧ بيروت، ١٩٦٥م.

٨ القاهرة، ط٤، ١٩٦٤م.

٩ بيروت، ط٣، ١٩٧٨م.

١٠ بيروت، ١٩٦٥م.

قدم د. **مصطفى علي الجوزو**، في مقدمة مؤلفه، **"من الاساطير العربية والخرافة"**، كشفاً عن بعض المؤلفات التي تناولت الاساطير العربية، قال في مستهله: ((ظن كثيرون ان الادب العربي خلو من الاساطير، وان لم يخل من الخرافات، وقد اكد المستشرق **لامانس** عدم وجود ميثولوجيا عربية حقيقية تذكر بالميثولوجيا اليونانية[1]، ومال **شارل بلا** الى قريب من هذا الظن، مؤكداً لي شخصياً ان كلمة اساطير لم ترد في غير القرآن الكريم ولم تستعمل الا في صيغة الجمع[2]. وكنت مُبحراً في **كتاب الاغاني** الضخم الى العصر الجاهلي، وان هي الا ارساء سفينة حتى ايقنت انني لم اعدم شاطئ الحقيقة بل ميناء الاساطير! لذلك عجبت لحكم **لامنس** ومن ذهب مذهبه))[3].

ثم يستعرض د. **الجوزو** المؤلفات الحديثة التي تناولت الاساطير العربية بدءاً بمؤلف **محمد عبدالمعيد خان**، **"الاساطير العربية قبل الاسلام"** (نشر لاول مرة في عام ١٩٣٧م)، ثم مؤلف **رئيف الخوري**، **"مع العرب في التاريخ والاسطورة"**، (عام ١٩٤٤م، واعيد طبعه عام ١٩٦٣م)، ومؤلف **محمود سليم الحوت**، **"في طريق الميثولوجيا عند العرب"**، ١٩٥٥م، و **الدكتور خليل احمد خليل**، **"مضمون الاسطورة في الفكر العربي"**، ١٩٧٣م، حتى مؤلف د. **ابراهيم بدران** و د. **سلوى خماش**، **"دراسات في العقلية العربية -١- الخرافة"**، ١٩٧٤م[4]. ويخلص د. **الجوزو** من استعراضه الى ان المكتبة العربية تفتقر، على مايبدو، الى مؤلف يجمع بين دفتيه اكبر مجموعة من الاساطير العربية مع دراسة منهجية لمصادرها وقيمتها الادبية وموضوعاتها وطريقة روايتها[5].

وقد علق على مؤلف د. **خليل احمد خليل** وعلى مؤلف د. **ابراهيم بدران** و د. **سلوى خماش** بقوله: ((والواقع انهما [يقصد **بدران وخماش**] يبحثان في المجتمع العربي ويتناولان تأثير الاسطورة والخرافة في تكوينه العقلي، في العصر الحديث

---

١ اشار في الصفحة الخامسة الهامش رقم (٢) في كتابه، من الاساطير العربية والخرافات الى:

V. H. Lammems- L` Irlam, Croyances et nrtitutino Imy-Catholique, Beyrouth ١٩٤٣, PP ٢٤-٢٥.

٢ اشار في كتابه من الاساطير في الصفحة ٥، الهامش رقم ٣ الى مايأتي: قارن بالقرآن الكريم: الانعام ٢٥، الانفال٣١، النحل٢٤، المؤمنون٨٣، الفرقان٥، النمل٦٨، الاحقاف، ١٧، القلم١٥، المطففين١٣.

٣ من الاساطير، ص٥-٦.

٤ ن. م، ص٦-٨.

٥ ن. م، ص٨.

خاصة. وتمتاز الدراسة الثانية [يقصد دراسات في العقلية العربية] من الاولى [يقصد مضمون الاسطورة] بانها اكثر دقة ورصانة وان نهج نهجا يساريا واضحاً))[1].

تبرز من خلال استعراض د. الجوزو ضئالة اهتمام الباحثين العرب بموضوع الاسطورة العربية على الرغم مما لها من اهمية في توضيح بواكير نشأة ومسار الفكر العربي السابق لظهور الاسلام. ويُعلل الاستاذ **محمود سليم الحوت** سبب امتناع الباحثين العرب عن البحث في الاسطورة يكمن في محدودية فهمهم لمدرك الاسطورة لاعتقادهم بانها ((وقف على العلاقات بين الالهة والابطال من زواج وحروب، كما كان عند الاغريق... الخ))[2]، بينما يرى ان لهذا المدرك معان اوسع: ((فهي علم يبحث في اساطير التكوين والالهة والابطال، وهي كلمة تطلق على هذه الاساطير نفسها فعندما نتكلم عن الميثولوجيا اليونانية نعني بذلك اساطير البطولة اليونانية، والمقدسة والسماوية، كما نعني بعلم الميثولوجيا تلك المحاولات التي رمت الى ايضاح هذه الخرافات))[3].

بيد ان **الحوت**، وبنتيجة اعتماده على **احمد امين**، كما هو واضح، قد خلط هو ايضاً الاسطورة بالقصة والخرافة، فنراه يقول: ((وتعطي كلمة الميثولوجيا، ايضاً، معنى عرض الخرافة او تفسيرها، وتُطلق على القصة الخرافية نفسها او على مجموعة اساطير تتعلق بالمعتقدات الخرافية او الدينية لقطر من الاقطار او شعب من الشعوب او تلك الناحية من العلوم التي تعني بالخرافة والاساطير))[4].

وقد استشهد الاستاذ **الحوت** بقول الاستاذ **احمد امين** ((من ان الخرافات كسد مأرب والخورنق وغيرها اصبحت موضوعاً لما يسمى علم الميثولوجيا))[5].

لقد كان حرياً ان يرجع الى المزيد من المؤلفات دون الاقتصار على **"فجر الاسلام" لاحمد امين** في هذه المسألة ليجد بعضها وقد ميز الاسطورة عن المأثور الشعبي وعن الحكاية والقصة والخرافة، نذكر على سبيل المثال ملاحظة د. **محمد عبدالمعيدخان** في مؤلفه، الاساطير والخرافات عند العرب، حول التفريق بين الاسطورة وبين سواها، إذ قال: ((... ولكنه لايبعد ان تكون الاسطورة ليست من الفولكلور ولا هي من القصص، لان

---

١ ن. م، ص٧–٨.

٢ في طريق الميثولوجيا عند العرب، بيروت، ١٩٧٩م، ص١٧.

٣ في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص١٧.

٤ في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص١٧.

٥ في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص١٧.

الاسطورة هي صورة من صور الفكر البدائي حينما كانت مسطورة او مطبوعة في الواح الاذهان)، ثم ساق امثلة، منها اسطورة اغريقية واخرى عربية: انما كانت الغميصاء وسهيل مجتمعين، ولذلك يقال للشعريين "اختا سهيل" فأنحدر سهيل فصار يمانياً، وتبعته العبور فعبرت "المجرة" واقامت الغميصاء فبكت لفقد سهيل حتى اغمصت، وكذلك من اساطير العرب ان العيوق عاق الدبران لما ساق للثريا مهراً وهي نجوم صغار نحو عشرين نجماً فهو يتبعه ابداً خاطباً لها ولهذا سموا هذه النجوم العلاص))[1].

ويرى د. عبدالمعيد خان بالنسبة للفولكلور: ((بانه يتكون من اعتقاد القدماء والذي لايزال مستمراً الى هذه الايام مثل قصة حاتم في الجود والسخاء وقصة السموأل في الوفاء بالعهد. اما القصة فهي على العموم الحكاية التي تتعلق بمكان واقعي او باشخاص حقيقيين نقلت بالتواتر من جيل الى جيل مثل قصة سد مأرب او قصة الزباء وقصص دامس والغبراء وقصص حرب البسوس فظهر من ذلك ان الاسطورة غير الفولكلور وغير القصة))[2].

ويرى المستشرق الفرنسي ر. بلاشير ان صعوبة تحديد الفرق بين الحكايات والاساطير العربية القديمة يعود الى ضعف معرفتنا بهما. جاء ذلك عند تناوله الادب القصصي حتى حوالى سنة ١٠٥هـ/٧٢٢م، في الفصل السادس من مؤلفه "تأريخ الادب العربي"[3]، عندما تكلم عن الاسطورة وانواعها كالبطولة والتعليلية والتفسرية. لكنه خلط ايضاً الاسطورة بكل من الحكاية والقصة والرواية والاقوال المأثورة والحكم المشهورة فقد جاء في تعليله: ((ان معرفتنا للقصة الخرافية، في العصر الجاهلي، مجزأة ومشوهة، الى حد يستحيل معه تقدير اهمية هذا النوع... ومن العسير تحديد الفرق بين الحكايات، في الشكل الذي وصلت فيه الينا، وبين الاساطير الخرافية))[4].

ويقول المختص بتأريخ عرب ما قبل الاسلام، الراحل د. جواد علي: ((ومعارفنا عن الاساطير العربية الدينية قليلة جداً..فلم يصل الينا منهم حتى الان نص ما في هذا النوع. يمكننا من الحكم بعدم وجود الاساطير الدينية عند العرب الوثنيين))[5]. ويقول

---

١ الاساطير والخرافات عند العرب، ص٢١-٢٢. حول هذه الاساطير ينظر: د. جواد علي، المفصل في تأريخ العرب قبل الاسلام، بيروت، ط١، ١٩٧٠، ٥٨/٦-٥٩.

٢ الاساطير والخرافات، ص٢٢.

٣ ترجمة د. ابراهيم الكيلاني، دمشق، ١٩٧٤، ٤٠٤/٣-٤٩٢.

٤ ن. م، ٤١٣/٣.

٥ المفصل، ١٩/٦-٢٠.

ايضاً: ((ويتبين من بعض روايات الاخباريين، وهي قليلة، ان العرب كانت لهم اساطيرهم))[1]. ثم يذكر بعضاً منها ((وهي التي عن العيوق والدبران والعبور والغميصاء وسهيل))[2]، ويضيف: ((واذا لم تصل الينا نصوص دينية جاهلية، صعُب علينا تكوين فكرة صحيحة عن مفهوم الدين عند العرب، وعن كيفية عبادتهم لالهتهم، وعن كيفية تصورهم للالهة خاصة عند العرب الذين عاشوا قبل الميلاد))[3].

بيد ان ملاحظات د. **جواد علي** اقتصرت على عرض جانب، وان كان مهماً، من مشكلة الاساطير العربية دون التطرق الى اسباب ونتائج اختفائها وامكانية تجاوز ذلك التعتيم حالياً. فلئن اكتنفت سبيل دارسي معتقدات عرب ماقبل الاسلام، وخاصة الاساطير المتعلقة بها، صعوبات جمة[4]، تلمس آثارها حتى الآن، لاحجام عدد غير قليل من العلماء المسلمين الاوائل عن التطرق الى تلك المعتقدات واساطيرها لمناهضة الاسلام لها، ذكر الاستاذ **احمد زكي**، في مقدمة تحقيقية لكتاب **"الاصنام" لإبن الكلبي**: ((... لذلك كان المسلمون، من اهل الحكم او من ارباب العلم، يتحاشون في اول الامر عن ذكر الاصنام والاوثان لقرب عهد القوم بها ولبقيتها فيهم وفي صدور الكثير منهم))[5]، فلم يصل للتدوين، في العصر العباسي، سوى اشتات مبتورة ومشوهة منها، فان لدى غالبية دارسي تلك المعتقدات اليوم قناعة واسعة قائمة على اسس منطقية سليمة وأدلة واقعية ملموسة بفضل المكتشفات الاثارية والعلوم المساعدة، وخاصة علم الاديان المقارن، بأن عقيدة العرب الوثنية، اسوة بسواها، كانت حرفة ولها الغلبة، في اصقاع شاسعة من بلاد شبه جزيرة العرب، على ما طرأ شبه الجزيرة من معتقدات اخرى. كاليهودية في بعض مدن الحجاز وفي اجزاء من اليمن، والمسيحية في اليمن وفي بعض اجزاء من شمال شبه الجزيرة، والمجوسية في البحرين واليمن والبراهيمية، في

---

١ المفصل، ٦/١٩-٢٠.

٢ المفصل، ٦/١٩-٢٠.

٣ ن. م، ٦/ ١٩- ٢٠.

٤ حول الصعوبات التي تعترض سبيل من يسعى لدراسة الهة العرب القديمة، ينظر: د. صالح احمد العلي، "محاضرات في تأريخ العرب"، ط٣، بغداد، ١٩٦٤م، ص١٦٨-١٧٠، محمد عبدالقادر بافقية، "تاريخ اليمن القديم"، بيروت، ١٩٧٣، ص٢١١-٢١٧، وملاحظات د. جواد علي، "المفصل"، ٦/١٩-٢٠.

٥ ن. م، ص٢٢.

حضرموت والحنيفية، لدى البعض في بقاع متناثرة[1]. كما كان للوثنية امتداد زماني سحيق اتصلت بداياته من دون ريب، بنشأة معتقدات البشر البدائية[2].

لقد تأثرت معتقدات العرب الوثنية، خلال مسارها التأريخي الطويل، من دون شك، بالمعتقدات العراقية والشامية [السورية والفلسطينية والاردنية] والمصرية القديمة[3]، بشكل ضعيف بما طرأ على شبه الجزيرة من المعتقدات، تؤكدها الادلة المنطقية عن نشأة المعتقدات الروحية لدى شعوب العالم لوجود مظاهرها: الطوطمية والارواحية والفتيشية والسحرية لدى عرب الشمال والجنوب[4]، سواء بسواء، وعبادة مظاهر الطبيعة، كالشمس والقمر والنجوم، كما وتؤكدها بنفس القوة الادلة الواقعية الملموسة المنتقاة من نصوص وشواخص ولقى آثارية[5]، كعبادة العرب الوثنيين لبعض آلهة العراقيين والشاميين والمصريين القديمة، وشواهد شعرية، رغم قلتها وما اثير حولها من شكوك وجدل تراها في مؤلف د. طه حسين، "في الادب الجاهلي"، و د. جواد علي، "المفصل" (٦/١٠٧-١١٥)، وابو ذوئب اسرائيل ولفستون، "تأريخ اللغات

---

١ حول ذلك ينظر: ترجمة د. صفاء خلوصي، بغداد، ١٩٧٠، ص٢٢٩-٢٣٤، ل. أ. سيديو، "تأريخ العرب العام"، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩، ص٤٩-٥٠، د. حسين قاسم العزيز، "موجز تأريخ العرب والاسلام"، بيروت، ١٩٧١م، ص٩٤-١٠٣، ومقالة: التطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام (التطورات فيما بعد)، مجلة كلية الاداب، بجامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٣م، ١٧/٢٢٥-٢٣٥.

٢ ينظر: سبتينو موسكاني، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، القاهرة، بلا تأريخ، ص٥٧-٨، د. صالح احمد العلي، محاضرات، ص١٦٦-١٦٨، د. السيد عبدالعزيز سالم، "دراسات في تاريخ العرب"، القاهرة، ١٩٦٨، ١/٦٢٣-٦٣٠، محمود سليم الحوت، "في طريق الميثولوجيا عند العرب"، ص١٠٣-١٢٠، انور الرفاعي، "الاسلام في حضارته ونظمه"، دمشق، ١٩٧٣م، ص٤٠-٤٢.

٣ ينظر: د. طيب تيزيني،"الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى"، في مجالات متعددة من الكتاب، د. جواد علي، المفصل ٦/١١-٤٤٨، انور الرفاعي، "الاسلام"، ص٤٠-٤٢، د. السيد عبدالعزيز سالم، "دراسات في تأريخ العرب"، ص٦٣٠.

٤ د. السيد عبدالعزيز سالم، دراسات، ص٦٣٠.

٥ ينظر: التأريخ العربي القديم، تأليف: ديتلف نيلسن، فرتز هومل، ل. رودوكاناكيس، ادولف جرومان، ترجمة: د. فؤاد حسنين علي، القاهرة، ١٩٥٨م، ص١٧٢-٢٤٤، رينة ديو، "العرب في سوريا قبل الاسلام"، القاهرة، ١٩٥٩، ص١٠٩-١٦٣.

السامية"[1] و أخبار مروية، نقلت شفاها ودوّنت فيمابعد، متواترة في مصادر عربية اسلامية قرون وسطية ومراجع عربية وغربية حديثة، نجد أوسع انعكاس لتلك الاخبار، عن المعبودات دون الاساطير، في مقال د. **جواد علي**، **"اصنام العرب"**[2] وبشكل اوسع في مؤلفه الضخم، **"المفصل في تأريخ العرب قبل الاسلام"**[3]، وبحث **ديتلف نلسن، الديانة العربية القديمة**، الفصل الخامس من كتاب **"التاريخ العربي القديم"**[4] و ر. **بلاشير**، **"تأريخ الادب العربي"**[5] وفي مجالات عدة من مؤلف **كارل بروكلمان**، **"تأريخ الادب العربي"**، الجزء الاول، ومؤلفه، **"تأريخ الشعوب الاسلامية"**[6]، و **رينولد نكلسن**، **"تأريخ العرب الادبي"**[7]، و **سبتينو موسكاتي**، **"الحضارات السامية القديمة"**[8]، و د. **صالح احمد العلي**، **"محاضرات في تأريخ العرب"**، و د. **حسين قاسم العزيز**، **"موجز تأريخ العرب والاسلام"**[9]، ومقالة **"التطورات الاقتصادية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام"**[10] وعن بعض اساطير العرب الوثنيين في مؤلفات: د. **محمد عبدالمعيد خان**، **"الاساطير والخرافات"**، و **محمد سليم الحوت**، **"في طريق الميثولوجيا عند العرب"**، و د. **مصطفى علي الجوزو**، **"من الاساطير والخرافات"**، و د. **خليل احمد خليل**، **"مضمون الاسطورة في الفكر العربي"**، و د. **طيب تيزيني**، **"الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى"**[11]، و ر. **بلاشير**، **"تأريخ الادب العربي"**

١بيروت، ١٩٨٠م، ص٢١٤، ينظر: نقد وتحليل فؤاد حسنين علي في مجلة هلال بعنوان: تأريخ اللغات السامية، للدكتور اسرائيل ولفستون {ليس بحوزتي رقم المجلة ولا السنة، مع الاسف، حيث معي فقط مستل مستنسخ في الاصل}.

٢ مجلة سومر، سنة ١٩٦٧م، ٢٣/٣-٤٦.

٣ ٦/٥-٤٥٠.

٤ ص١٧٢-٢٤٤.

٥ ٣/٤٠٤-٤٩٢.

٦ ترجمة نبيه امين فارس و منير البعلبكي، بيروت، ط٥، ١٩٦٨م، ص٢٤-٢٨.

٧ ص٢٢٥-٢٢٨.

٨ ص٥٧-٥٩.

٩ ص٩٤-١٠٠.

١٠ ١٧/٢٢٦-٢٣٠.

١١ في عدة مجالات من فصوله.

(٣/٤٠٤-٤٩٢)، و د. (الطبيب) **بهاء الدين الوردي**، "**حول رموز القرآن الكريم**"[1]، والكثير المتبقي مما يؤلف مجموعة ارضية صلدة واسعة تستند عليها استنتاجاتنا بوجود العبادة الوثنية لدى عرب ما قبل الاسلام ووجود الاساطير كتحصيل حاصل اسوة بما هو موجود لدى وثنيي العالم. واذا كان هنالك اختلاف بين اساطير العرب القدماء وبين بقية اساطير العالم فهو في الكيف وليس في الكم. يقول د. **جواد علي**: ((ولا استبعد وجود "ميثولوجيا" اي اساطير عند العرب الجاهليين، تدور حول الهتهم، فقد تحدثت عن رأي بعضهم في – الشعري–، ولكن استبعد وجود اساطير دينية مُعقدة عندهم على شاكلة الاساطير اليونانية او الاساطير المصرية او الهندية، لما بين الظروف المحيطة بالجاهليين وبين الشعوب المذكورة من فروق. والاساطير هي من حاصل المجتمع والظروف المُتحكمة في الانسان))[2]. واما د. **طيب تيزيني**، فأنه توصل بتحليل مُعمق، الى ان اساطير عرب شبة الجزيرة، وان وصلت الينا باهتة الصورة فانها لاتخرج في سماتها واتجاهاتها العامة الرئيسة، عن تصور الخلق الكوني العربي القديم –اي في العراق والشام ومصر. كما بين، بعد مناقشات مستفيضة توصله الى رأي حول الاساطير العربية في عموم شبه الجزيرة. فقد كتب: ((ضمن تلك الشروط المعطاة على صعيد البحث التأريخي العربي في الجزيرة ما قبل الاسلام، سوف تبدو اللوحة الاسطورية الكونية ضئيلة الالوان والتفصيلات، فقيرتها. ورغم ذلك، نستطيع القول بأن تلك "**اللوحة**" لاتخرج، في سماتها واتجاهاتها العامة الرئيسية، عن تصور الخلق الكوني العربي القديم في المناطق التي اتينا عليها فيما سبق.. إن الذهنية الدينية الالهية (الاسطورية) في الجزيرة العربية وان لم تكن ذات نسق واحد، فانها انطوت على خطوط عامة رئيسية مشتركة))[3].

يُبحث التأريخُ والتراثُ العربيُ والاسلامي وفق مناهج بحث مختلفة في نظرتها للماضي وللظروف المُتحكمة بتطور المجتمع، لذلك فهي بطبيعة الحال لاتتوصل الى نتائج موحدة او متشابهة. ويمكن حصرها بصورة رئيسية بثلاثة مناهج مُتميزة بعضها من بعض احدها يمجد الماضي بنظرة سلفية مُتزمتة فلايرى فيه اية سلبيات،

---

١ مراكش، ١٩٨٣م.

٢ المفصل، ٦/١٨٠.

٣ الفكر العربي، بواكيره وآفاقه الاولى، ص٣٤٠، ص٣٤٥.

رغم وجودها في ثنايا مساره الطويل[1]، وآخر يزدري بالماضي ويستخفف بالحاضر بتعال وتكبر مرفوض، اذ لا يرى في الماضي اية ايجابيات. وينهض بينهما منهج بحث ثالث يسعى بجهد علمي تقدمي مُكثف لكشف التأريخ والتراث، بدراسة نقدية مُعمقة موثقة، واظهارهما على حقيقتهما، بعد تحليل واستنتاج, وعلى ضوء ملموسات الواقع المادي وضمن اطار المسار التأريخي العام، فالايديولوجية، على سبيل المثال، تدرس على اعتبار انها انعكاس للواقع فحسب، لان تطور الايديولوجية - كما يذكر **موريس كورنفورث**، في مؤلفه: "**مدخل الى المادية الجدلية (نظرية المعرفة)**"[2]- ((يحكمه التطور المادي للمجتمع - تطور الانتاج، وعلاقات الانتاج، والصراع الطبقي))[3].

ويأتي في سياق هذا المنهج الاخير، على سبيل المثال لاالحصر، "**مشروع الرؤية الجديدة**"[4]، الذي يسعى د. **طيب تيزيني** ان يغطي به مساحة زمنية واسعة من تأريخ الفكر العربي والتراث، تمتد من عصر ما قبل الاسلام حتى عصرنا الحديث، مقدراً انجازه بـ(١٢) مجلداً، وتتجلى، في بعض ما تسنى لنا دراسته من مؤلفاته[5]، قدرته في التوفيق بين رصيده الفكري الثر الرصين وبين دراسته للعديد من المصادر المنوعة المتباينة في منطلقاتها وافكارها، منسقاً برهافة فكرية وحصافة بلاغية وجهة نظره،

---

١ ينظر ما ذكره د. محمود اسماعيل في القسم الاخير من مؤلفه: "الحركات السرية في الاسلام، رؤية عصرية"، بيروت، ١٩٧٣م، الخاص بـ(حوار حول المنهج، ص١٥١-١٩٧) فقد ذكر ما تعرض له من نقد ظالم جراء افكاره الجريئة والصريحة.

٢ تعريب: محمد مستجير مصطفى، بيروت، ١٩٧٩م.

٣ ن. م، ص٧٨.

٤ تحت هذا العنوان للدكتور طيب تيزيني عدة مؤلفات لدينا منها:

- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الاولى، دمشق، بدون تاريخ.
- مشروع رؤية جدية للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، الجزء الاول، من التراث الى الثورة، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.
- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حى المرحلة المعاصرة، الجزء الثاني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى، ط١، ١٩٨٢م. وهناك مؤلف اخر للدكتور طيب تيزيني يدور حول الفكر العربي، وهو:
  - حل مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجاً، دمشق، ١٩٧٣م.

٥ ورد ذكرها في الهامش اعلاه.

بـشكل خـاص، مـع محـاور الدراسـات الفلـسفية والاقتـصادية والـسوسيولوجية – الاجتماعيـة– القائمـة في جمهوريـة المانيـا الديمقراطيـة (سـابقاً) علـى مناقـشة الافكـار والاراء الدائرة حول الاساس المادي لتكوين الايـديولوجيات وتطورهـا[1] والـتي تتنـاول موضوع الاساس المادي لنشوء وتطور الوعي والادراك والاسطورة ومـا اقترن بهـا مـن سـحر وطقـس وعقيـدة وعـن تفـرع الايديولوجيـة الى ماديـة (واقعيـة) و وهميـة (غـير واقعية) وتتبعها ضمن الاساس المادي للتحولات الاجتماعية[2]، ((لان في مجـري التطـور الاجتمـاعي يحـدث تغير وتطـور في الايديولوجيـة. ولكـن الايديولوجيـة لـيس لهـا تطـور مـستقل... فلـيس هنـاك ((تـأريخ للفكـر)) مـستقل عـن تطـور الظـروف الماديـة للحيـاة الاجتماعية))[3]. فتسنى للدكتور طيب تيزيني، ان يرسم الخطوط الاساسية للتحرر من اسار المنهجين الـسلفي والمتعـالي لينطلـق بحيـاد في معالجتـه لتـأريخ الفكـر العربـي في العصر الوسيط. وتوزعت موضوعات تلك المعالجة في مؤلفات متتابعة بتعاقب ترابطـي في طرح القضايا بعض مقدماتها واسبابها والتعمق بتفاصيل مسارها ونتائجها لتشكل بتسلسلها وحدة متكاملة.

فقـد تنـاول المقـدمات الماديـة الاساسـية لعناصـر بنـاء الفكـر العربـي في مـساره التـأريخي محلـلاً مـدلولات الرمـوز الـتي عـبر عنهـا انـاس العهـود المتعاقبـة عـن العلاقـة الجدلية بين نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي الفعلي وبين تـصوراتهم الذهنيـة الوهميـة عن القوى الخفية وممارساتهم الطقسية، في سياق التطـورات الاقتـصادية والاجتماعيـة المتعاقبة، مما تطلب منـه دراسـة الـوعي والادراك، نـشأته، طبيعتـه، وارتباطـه بـالواقع العربي المعاش، وكل ذلك في سياق الاطار التأريخي العام للمنطقة كجزء غـير مُنعـزل – الا نظرياً، من اجل الدراسة فحسب– عن سيرورة تطور البـشرية. وفي ضـوء ذلـك اعتـبر د. طيـب تيزينـي الاسـطورة العربيـة جـزءاً مهمـاً مـن تـاريخ الفكـر ومنطلقـاً اساسـياً لدراسة هذا التأريخ فكرس لـه مؤلفـه: "الفكـر العربـي في بـواكيره وآفاقـه الاولى"، (٤٥٤ صفحة) برمته والقسم الاول من مؤلفه، "مشروع رؤية جديدة للفكـر العربـي في العـصر الوسـيط"، (ص٩–٤٠)، حيـث امتـدت بـدايات الموضـوع الى هـذا القـسم، تقـديراً منـه

---

١ حول ذلك ينظر: موريس كورنفورث، مدخل الى المادية الجدلية، ص٧٥–١٠٦.

٢ ن. م، ص٨٦–٨٩.

٣ ن. م، ص٧٧.

لاهمية الاسطورة، ولهذا نجده لم يقصر كلامه عن الاسطورة العربية على مجاليها الجغرافي المحدد بشبه الجزيرة العربية والتأريخي المحدد بالفترة السابقة لظهور الاسلام بما اصطلح عليه بالعصر الجاهلي، فحسب، وانما تجاوزهما بدراسة تحليلية مُعمقة مخترقاً اغوار ماضي البشرية السحيق، الى العصر الحجري القديم ليصل الى جذور المسألة، الى بدء نشوء ظاهرة الاسطورة العالمية عموماً منذ انبثاقها في رحم الهمجية، وكشف العلاقة الجدلية بين ممارسة الانسان البدائي العمل المنتج وبين ظهور الوعي والتصور الذهني، المادي (**الواقعي**) والمثالي (**اللاواقعي**)، المتقاربين في البداية، وذلك عندما بدأ الانسان البدائي يعمل وينتج للاستهلاك ومن ثم من اجل التبادل ويصنع ادوات العمل، اي الفكر بمستقبله ويتبصر بما يحيطه من طبيعة متناقضة في عطائها وعطفها وفي تمنعها وقسواتها فعبر بالادراك المادي والخيال الوهمي عن موقفه، فكانت الاسطورة ملاذه لخلق وابداع تفسيرات عما عجز عن ادراكه وتعليله لما يحيطه ولسد الثغرات التي عجز عن تفسيرها او انجازها عملياً، فلجأ الى الاسطورة وما رافقها من سحر وطقس وعقيدة ليسترضي القوى الماورائية الخارقة ليكسب ولاءها ويتجنب كوارث غضبها وبطشها. ويتابع د. **طيب تيزيني** مراحل تطور وتلاشي وانحسار الاسطورة[1].

ولما كان للاسطورة شكل مادي (**واقعي**) وآخر مثالي (**لا واقعي**) وكذلك لها مضمون واقعي وآخر لا واقعي فان د. **طيب تيزيني** يرى ضرورة ملاحظة التناقض بين شكل الاسطورة ومضمونها، فيقول: ((... ان الشكل الذي تأخذه الاسطورة ليس من الضروري ان تكون بينه وبين الواقع ذاك علاقة جوهرية. على العكس من هذا نجد مثل هذه العلاقة الجوهرية سائداً بين مضمون الاسطورة وهدفها وبين الواقع الطبيعي الموضوعي، في هذه الاغوار البعيدة السحيقة من التأريخ الفكري الانساني انطلاقاً مما سبق، رؤية واستجلاء التناقض النسبي الذي هيمن على العلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون، ولايزال كذلك حتى الان))[2]. ولاحظ بدقة ايضاً: ((ان واقع اقتصاد المجتمع البدائي القائم على الكفاف والحاجة الاولية قد عبر عن نفسه باشكال متعددة واقعية ولا واقعية في الاسطورة، التي اكتسبت الشكل الاولى لوعي الانسان البدائي، اي

---

١ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص٩-٢٩.

٢ ن. م، ص٢٦.

الشكل المتمتع بالحد الادنى الضروري من "الوعيية"))[1]. لقد كان لهذا التناول الطويل نسبياً البعيد المدى في اعماق تأريخ البشرية، الذي اقدم عليه د. **طيب تيزيني**، مُبرراته العلمية وذلك من اجل بيان اسباب ظهور الاسطورة كظاهرة عامة حتمية تظهر لدى الشعوب كافة من غير استثناء ومرتبطة جدلياً بدرجة وعي الانسان، بعنصريه المادي والمثالي (**الماورائي**)، ومتدرجة مع نضج الانسان البدائي، لينتقل بعدها الى الاسطورة العربية فيتناول الفكر العربي الاسطوري بُنية وصيغة فيتحدث عن تصور التكوين البدائي لدى العراقيين والمصريين القدماء مع افتقار تصوير التكوين البدئي لعمق التفاصيل في شبه الجزيرة العربية[2]، ثم ينتقل الى الجدلية الاسطورية اللاهوتية في شبه الجزيرة العربية من حيث علاقة الانتاج، قواه ووسائله بالتصورات الوهمية عن القوى الخارقة للمظاهر الطبيعية والمعبر عنها فيما بعد بالارواح ومن ثم بالالهة المُخصبة والعقيمة الخيرة والشريرة في مختلف العهود العراقية والمصرية واليمانية القديمة وانتقال هذه التصورات الى عرب ماقبل الاسلام الوثنيين.

لم يكن الحظر المضروب على كل مايتصل بحياة الوثنيين العقائدية معلناً بشكل رسمي ولا منشوراً في بلاغ او بيان مسطور ولكنه كان ساري المفعول تلقائياً قوى التأثير وذلك لمناهضة الاسلام للوثنية ولان بعض اسباب الارتداد عن الاسلام ظهر انه يعود ايضاً الى احتفاظ قسم من المرتدين ببقايا معتقداتهم الوثنية الامر الذي جعل التداول العلني بافكار الوثنيين العقائدية في غاية الاحراج والصعوبة. فكان لذلك اثرهُ، ولاشك، في احجام اوائل العلماء المسلمين عن الخوض فيها، ثم صار احجام العلماء سبباً بعد ان كان نتيجة فأثر بدوره في شدة درجة التعتيم. لقد رُفضت انماط حياة اجتماعية و اخلاقية وسلوكية كانت مألوفة[3]، كما ضاع اغلب الاساطير.

ولكن ليس بمقدور جنف متعمد، او مكره، عن ذكر المعتقدات الوثنية ان يقوى على الصمود وان يستمر كثيراً، طالما ان الشروط الظرفية لتغير الاساس المادي لتطور المجتمع في تفاعل متنام، وان كان تغيير التراكيب البنيوى للمجتمع العربي الاسلامي يجرى ببطئ ملحوظ، فطرأ على اسلوب التعامل مع الفكر العربي الوثني

---

١ ن. م، ص٢٨.

٢ أنظر: د. طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى، ص٣٣٩-٣٦٨.

٣ ن. م، ص٩-٢٥.

العقائدي بعض التغيير سُمح بموجبه للعلماء المسلمين بالتعامل مع تأريخ العقيدة الوثنية بشئ من المرونة. وقد حصل ذلك بعد ان بدأت موجة من التسامح و التغاضي تطفو في لجة التزمت، نجهل بدايتها (**بداية التسامح**)، لطول فترة الرواية الشفهية للاخبار بشكل قصصي، وان عُد **ابن الكلبي** من اوائل المتجرئين على ذكر الهة الوثنيين ونقل اخبارهم، بيد ان هنالك مجهولاً، ولاشك، قد مهد السبيل، حيث ثُلمت فرجة في جدار الحرج لينطلق من خلالها الضوء الاخضر بالسماح للعلماء بالتحدث بموضوع المعتقدات المحظورة. فكم كان بارعاً فطناً ذلك المجهول الذي مهد ومكن الرواة ومن ثم العلماء من التحدث بغير حرج بأمور ناهضها الاسلام بقيت مخزونة في صدر تخشى العلن الى ان توصل هو بفطنته الى تخريج يتيح له التصريح من دون نقد او تحرج؟ ان الحل الذي توصل اليه، برأينا، هو افتراضه وضعاً عقائدياً للوثنيين متوسطا بين الشرك والايمان، يمنحهم قليلاً من الايمان من دون ان يبرأهم من عبادة الاوثان، كما اعتبر الشرك لديهم غير مقصود لذاته وانما كان وسيلة تقّرب (زلفى) من الله، الذي كانوا يعبدونه مع بقية الهتهم. فمن هذه الكوة التي خرقها في الفرقان بين الشرك والايمان، اطل على عالم ظل مجهولاً لغالبية المسلمين، فسمح ذلك المجهول لنفسه وللاخرين بالتحدث علانية عن ذلك العالم المحظور.

ولم يكن ذلك سهلاً ميسوراً له فاستعان ببعض الآيات القرآنية والابيات الشعرية لدعم وجهة نظره، مع علمه، من دون شك، بان تلك الايات لاتعترف بايمان الوثنيين بالله وانما تشير الى ادعائهم الايمان نفاقاً لانهم غير صادقين في دعواهم، فهم يدعون الايمان ويبطنون خلافه. فكانت الايات انما تردد ما يدعيه الوثنيون نفاقاً بلسانهم فحسب، من دون ان يؤمنوا بالله حقيقة، لان تلك الايات كانت تنص ايضاً على ان هؤلاء الوثنيين كانوا (اشد كفراً ونفاقاً) لتقديسهم وعبادتهم الهتهم بنفس الوقت ايضاً متذرعين باتخاذهم اياها زلفى (**قُربة**) من الله. واما ابيات الشعر التي استشهد بها فلنا نقاش حولها سيأتي ذكره فيما بعد. كان للزعم الخاطئ بازلية الايمان الفطري وحداثة الشرك الطارئ اثره في الملاءمة الجزئية بين الشرك والايمان نجد انعكاسه على سبيل المثال في كتاب، "**الاصنام**"، عند تعليل **ابن الكلبي** لظهور الوثنية لدى القبائل العربية، بعد ان كانت مؤمنة منذ القدم: ((... ثم سلخ ذلك بهم الى ان عبدوا ما استحبوا، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل وغيره، فعبدوا

الاوثان، وصاروا الى ما كانت عليه الامم من قبلهم، وانتجثوا (**استخرجوا**) ما كان يعبد قوم نوح (عليه السلام) منها، على ارث ما بقي فيهم من ذكرها. وفيهم على ذلك بقايا من عهد **ابراهيم** و **اسماعيل** يتلكون بها، من تعظيم البيت، والطواف به، والحج والعمرة –مع ادخالهم فيه ماليس منه))[1]. ثم يورد **ابن الكلبي** نماذج من تلبيات القبائل العربية الوثنية المتنوعة والتي تجمع بين التوحيد واشراك الالهة ويستشهد على بقاء الشرك بالاية: ((وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون))، ويفسرها بقوله: (اي مايوحدونني بمعرفة حقي، الا جعلوا معي شريكاً من خلقي))[2]. نجد في هذه الملاءمة محاولة للتوفيق بين النظرة السلفية المتزمتة وبين النظرة المتسامحة التي منحت الوثنيين العرب نصيباً من الايمان، ولو كان ضئيلاً، بحجة انهم كانوا يؤمنون، حسب وجهة نظر المتسامحين، مما ورد في الابيات الشعرية مثلاً، بالله الواحد القهار خالق الكون. ان ما توصل اليه العلماء المسلمون لم يكن سوى زعم خاطئ وهم انفسهم ادرى بذلك لعلمهم مقدار تمسك الوثنيين بعقيدتهم الوثنية، وقد عكسوا شدة التمسك بالعقيدة الوثنية في مؤلفاتهم كما بينوا بان الاعتراف بالله من الوثنيين لم يكن سوى خدعة ويوردون الاية القرانية (**الاعراب اشد كفراً ونفاقاً**). لقد كان الدافع الاساسي الذي حمل العلماء الى سلوك ذلك المنحنى هو التمهيد لتسهيل امر دراستهم العقيدة الوثنية المرفوضة والمطلوب تجنبها، ولربما كان لاجتهادهم هذا مايبرره، لاسيما وانهم كانوا غير قادرين على دراسة ماحولهم من آثار الماضي ولا نصوص كتابات ثمودية وصفوية ولا حتى يمانية قديمة بالمسند الحميري.

لا نستغرب اذن اذا ما وجدنا غالبية المصادر العربية الاسلامية تنحو هذا المنحى ولانعجب اذا ما عرفنا السبب وراء لجوئهم ذلك، غير ان العجب يتملكنا، ولاشك، ونحن نرى ابحاثاً حديثة، عربية واجنبية، سواء بسواء، تهبط الى مستويات واطئة بترديدها، بقصد واع او بدونه، ما نُسب من ازلية الايمان الفطري بوحدانية الله لوثنيي العرب، مُستخدمة شواهد ونصوص المصادر القديمة ذاتها، مع فارق في دوافع التنسيب لتباين الظروف والمنطلقات الفكرية والانحدارات الطبقية بين المصادر القديمة والمراجع الحديثة، كمجاميع وافراد، سواء بسواء.

---

١ ص٦.

٢ ص٧.

ويبـدو جليـاً ان الحـديث بأقتفائهـا اثـر القديمـة غـير عابئـة بتعـارض اقوالهـا واستنتاجاتها مع المنطق العلمي السليم، لان ما افترضوه من وجود ايمان لدى وثنيي العرب، اياً كان شكله ودرجته، ليس سوى وهم يخالف واقع الوثنيين الملموس، الذين ابدوا اصراراً على مقاومة الدعوة الاسلامية للتوحيد، وهذه حقيقة لايختلف بشأنها اثنان، كما تُعزى بعض اسباب ارتداد قسم ممن اسلم منهم الى بقاء تأثير رواسب الوثنية فيهم. كما ويتعارض هذا الوهم ايضاً مع ما اكتشف اخيراً من لُقى آثارية ونصوص كتابات عربية قديمة، التي تعذر على ا لاقدمين معرفتها، بعد ان حُلت رموزُها حديثاً ودُرست، والتي تجلى فيها ان اسم الله (**إل، إله، إلاه، هلاه**) قد ورد قبل ظهور الاسلام بخمسة او ستة قرون وربما اكثر[1] كإله بين بقية آلهة الوثنيين، وكان رمزه في الارض الحجر الاسود[2].

ومع ان بعض تلك المؤلفات قد اشارت الى تلك المكتشفات المدروسة غير انها (**المؤلفات**) خلافاً للمنهجية العلمية، لم تعتد بذلك، كما هو واضح، اذ بقيت مُصرة، كدأب الاخريات، على زعمها: فما حدى مما بدى حتى تجنف هي ايضاً عن الحقيقة والموضوعية؟ وتعتمد آراء واقوال قديمة لاذ بها اصحابها يتبرأ من تهمة الحاد قد تُلصق بهم جراء خوضهم مواضيع تخص العقيدة الوثنية؟ فما بال الحديثة لم تعتصم من الخطأ بالحقيقة وقد اختفى المحظور؟ أتراها تخشى من التهمة ذاتها فلم تلتزم بالموضوعية التي مارستها في مواضع عديدة غير هذه؟ ان استمرار ترديد تلك المزاعم سيظلل، ولاشك، طريق من يبغي الوصول الى الحقيقة بأيسر السبل واقصرها، بما تنشره من ظلال سرابية تزيد في قتمة التعتيم الذي لف عقائد الوثنيين في فترة احجام العلماء المسلمين الاوائل عن دراستها مما ادى الى طمس الكثير من اساطير العرب الوثنية. والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو عن الهدف من وراء هذا الجهد البائس والمحاولة الفاشلة في تثبيت وهم ضبابي؟ هل هو من اجل تخفيف سُبة الشرك عن قوم لم يروا بأساً في الايمان به في سياق عقيدتهم الوثنية وقد قاوموا كل محاولة،

---

١ ذكر رينه ديو، بانه وجد في الكتابات الصفوية، (انعرب في سوريا قبل الاسلام، ص١٣٢-١٣٣)، وذكر د. فيليب حتي: ((واسم (الله) عريق في القدم اعتقد المستشرق درنبوغ انه رأه في رقيم معيّن قديم وفي نقوش صفا ورد الاسم هكذا (هلاه) وذلك قبل بزوغ الاسلام بخمسة قرون))، تأريخ العرب (مطول) بالعربية، بيروت، ط٤، ١٩٦٥م، ١٤١/١، ديتلف نلسن، تأريخ العرب القديم، ص١٨٨.

٢ رينه ديسو، العرب في سوريا قبل الاسلام، ص١٣٣.

كما نعلم، لتغييره بالتوحيد حتى لم يُعظم الله ويوحد في عموم شبه الجزيرة العربية الا في ظل الاسلام فحسب؟ ولم يُكتب، جراء اصرار الوثنيين على شركهم، النجاح لمساعي اليهودية والمسيحية والحنيفية في التوسع ببث الافكار التوحيدية وسط ذلك المحيط الوثني المتسع الاطراف، فلم تفلح الا قليلاً نسبيا بسبب عمق وسعة انتشار الوثنية[1]. بشكل رئيسي من جهة ولعدم قدرتها –اليهودية والمسيحية بشكل خاص– موضوعياً وذاتياً، فلقد ساد المجتمع النظام القبلي، حيث كانت نسبة سكان المدن ١٧٪ من السكان في الحجاز وبأقل من ذلك بكثير في نجد.

لقد تعرض نظام المجتمع القبلي، كأحد عناصر تشكيلة المشاعية البدائية، في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، الى معاناة الانحلال الشديد، وقد اشار الى ارهاصات المجتمع العربي واختماره في بودقة التحولات كل من هنري ماسية ويفغينى بيلاييف ومونتغمري واط وجانين وسورديل دومنيك وغيرهم، بظهور استغلال الطبقة السائدة المؤلفة من رؤوساء القبائل المتنفذين، كليب (وائل ربيعة) مثلاً، وكبار التجار والمرابين والنخاسين، اثرياء مكة مثلاً، للمعدمين من فقراء وصعاليك المدن والارياف واسياف البوادي، نجم عنه صدامات دموية وحروب ضروس، كحرب داحس والغبراء، والبسوس، اربعين عاماً –كما يقال–، ومختلف حروب الثأر والغزو، التي عُرفت بأيام العرب، لاسباب اقتصادية، فظهرت تطلعات مشروعة وجدتها القبائل للتخلص من التمزق والشرذمة ولضمان سير القوافل التجارية بأمان، حيث لم تعد اشهر الحرم الاربعة كافية لتقديم الضمانة الدائمة. ولكن لم تستطع كل من اليهودية والمسيحية ادراك تلك الحاجات المُلحة التي هي ليست من صميم اهتماماتهما ولانغمارهما باشكالات العقائدية والمذهبية.

وكان **الاحناف**، الذين واكبوا ارهاصات تحلل النظام القبلي، ولرُبما تلمسوا تطلعات قبائلهم للوحدة من دون ان يكون لليهودية والمسيحية من عميق اثر في اعدادهم الفكري لمناهضة مساوئ المجتمع ولا في تكوين افكارهم التوحيدية، فهم –الاحناف– لم يفلحوا ايضاً في ترأس الدعوة للوحدة وتكوين دولة الوحدة، التي تطلعت اليها القبائل العربية، لافتقارهم لرابطة فكرية موحدة ولان نشاطاتهم كانت ذات طابع

---

١ احمد امين، فجر الاسلام، ص٤٠، د. احمد شلبي، التأريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٤، ص٨٧، د. يحيى الجبوري، الجاهلية، بغداد، ١٩٦٨، ص١١١.

فردي وسلبية لانتهاجهم الزهد والتقشف والاعتكاف اسلوباً للمعارضة ضد الاثراء الفاحش والاستغلال البشع الذي مارسته الطبقة السائدة[1] في المجتمع، وافلح الاسلام بالتوحيد دونهم جميعاً، بعد ان انهارت مقاومة الوثنيين (الطبقة المتنفذة – زعماء قريش،– مثلاً) عند فتح مكة. ان المجال الوحيد لنشر الافكار التوحيدية قبل الاسلام كان في المراكز المدنية، وهذه كانت قليلة لسعة الحياة الريفية –كما سبق وبيّنا.

ان ربط العقائدية بالحياة الاقتصادية والاجتماعية يقي، ولاشك، من التخبط في استنتاجات غير علمية، ولهذا نجد ان المؤلفات الحديثة، التي تعالج معتقدات الوثنيين بمعزل عن دراسة ملموسات واقع المجتمع الوثني وانما تكتفي بترديد تصورات قديمة عنهم، رغم تناقضها مع الواقع الفعلي، نجدها تتخبط في تعليلاتها الانشائية عندما تعمد لتبرئة الوثنيين، بدوافع مختلفة، مؤولة ما تأصل لديهم من عقيدة سائدة قديمة بشرك طارئ دخيل مستورد (مجاراة لزعم الروايات العربية باستيراد عمرو بن الحي الالهة التي عبدها العرب من بلقاء الشام وتحريضه القبائل العربية على عبادتها)، فهي تعتبر الشرك لدى الوثنيين مُستحدث وبأنه قد ظهر بعد زمن طويل من ممارسة ايمان بالتوحيد فطري ازلي سرمدي عام، مُكررين بذلك ما ساقه الاقدمون من ذرائع تحجج بها الوثنيون من عبادتهم للاصنام والاوثان والانصاب، بصفتها ممثلة لالهتهم السماوية في الارض، لكي تقربهم من الاله (الله)، الذي آمنوا به فطرة منذ بدء الازل، تصور المؤلفات القديمة والحديثة، سواء بسواء. فتذكر المؤلفات الحديثة بالحرف الواحد: (ان الوثنيين موحدون بفطرتهم وانهم يسلكون مسلكاً مؤمناً بالله وبقيمة العمل الصالح ويعتقدون بان الله قادر على كل شئ وانه خالق هذا الكون ومسيطر عليه).

لم يبق امام هذه المؤلفات الا ان تزعم بان هؤلاء الوثنيين كانوا مسلمين لانها تقحم التوحيد عالم الوثنية وتفرضه عليه خلافاً لما كان يعتقده الوثنيون. لقد عمدت هذه المؤلفات من اجل تخفيف وتقليل شأن الوثنية، عمدت الحديثة، كدأب القديمة، على اعتبار الوثنية ليست طارئة فحسب، بل وحديثة عهد فلم تظهر، حسب قولها، لدى المؤمنين بوحدانية الله الا في زمن متأخر جداً وقريب من ظهور الاسلام.

---

[1] ينظر: د. حسين قاسم العزيز، موجز، ص١٠١-١٠٢، وكذلك مقاله، التطورات، مجلة كلية الاداب، ١٧/٣٣-٣٤، وقد اشار فيهما الى التأثر باسلوب المانويين الفردي السلبي في الاعتراض على الثراء.

واما عبادتهم للاصنام فلا تتعدا عن كونها رموزاً وان شركهم لايتعدى الاستشفاع بالملائكة مع الله –البعيد عنهم– في الدعاء). ان هذا تلخيص مُكثف لاقوال د. عمر فروخ {١. تأريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، ص١٥٧-١٦٥، ٢. العرب في حضارتهم وثقافتهم، ص٨١-٨٦، ٣. تأريخ الجاهلية، ص١٥٨-١٦٠، ٤. العرب و الاسلام في الحوض الشرقي من البحر المتوسط، ص١٧}[١]، د. جواد علي، المفصل (٣٦/٦، ١٠٢-١٢٠، ٤٥٠}، والاستاذ محمد عزت دروزة، تأريخ الجنس العربي، (٢٦٩/٥-٢٩٨)، و د. يحيى الجبوري، الجاهلية (ص١٠٣-١١٢)، وفليب حتي، تأريخ العرب (مطول) (١٤١/١).

كما وتأثرت بعض المؤلفات الاجنبية بشكل واخر بوجهات النظر تلك فظهرت في ثنايا مظانها كذلك فكرة اعتقاد وثني عرب ما قبل الاسلام بالله كأعظم اله، على سبيل المثال: لويس يونغ، العرب واوروبا[٢]، و روم لاندو، الاسلام والعرب[٣]، ل. أ. سيديو، تأريخ العرب العام[٤]، جاك س. ريلرن الحضارة العربية[٥]، كلود كاهن، تأريخ العرب والشعوب الاسلامية[٦]، كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الاسلامية (ص٢٦)، ديلاسي اوليري، الفكر العربي ومكانه في التأريخ[٧].

ان منطلقات ودوافع المؤلفات الاجنبية مختلفة ومتباينة فيما بينها من جهة وبينها وبين العربية من جهة اخرى. ليست الفكرة القائلة بفطرة الايمان التوحيدي واوليته (ازليته) وخلوده (سرمديته) لدى البشر حديثة بل هي قديمة وقد اخذ بها كثير من علماء المسلمين –كما مر بنا–، (كما اكد اللاهوتيون وبعض الفلاسفة المثاليين ويؤكدون الان بان الدين خلد، وجد في كل زمان وسيبقى في كل زمان لان الشعور الديني يظهر لدى الانسان فطرياً كالشعور بالجوع والحب والخوف والسعادة[١].

---

١ ترجمة: ميشيل ازرق، بيروت، ١٩٧٩، ص٢٧.

٢ (١) بيروت، ١٩٧٢، (٢) بيروت، ط٢، ١٩٦٨، (٣) بيروت، ١٩٦٤، (٤) بيروت، ط١، ١٩٥٨.

٣ ترجمة: منير بعلبكي (عن الانكليزية)، بيروت، ط١، ١٩٦٢، ص٢٥.

٤ ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩، ص٤٩.

٥ ترجمة: غنيم عبدون، القاهرة، بلا تأريخ، ص٢٤.

٦ ترجمة د. بدرالدين القاسم، بيروت، ط١، ١٩٧٢م، ص١٩.

٧ ترجمة: تمام حسن، القاهرة، ١٩٦١م، ص١٨.

والسعادة[1]. (واتخذ اللاهوتيون المعاصرون عدتهم من نظرية البطارقة ولهلهم **شميدت** – توفي ١٩٥٤– **وفليلهم كوبيروس** اللذان حاولا اثبات اولوية التوحيد ومن اجل اثبات نظريتهم سعوا الى حقائق من حياة اكثر القبائل تخلفاً)[2]. لقد ايد د. **محمد عبدالله دراز** – المتوفي ١٩٥٨– وجهات النظر القائلة بفطرة الايمان التوحيدي، ازليته وسرمديته، في مؤلفه، "**الدين**"، المكرس كلياً لاثبات ازلية التوحيد وحداثة الشرك.

لقد اعتمد العلماء العرب والمسلمون لتأييد وجهات نظرهم على الشعر –كما ذكرنا– وفي ذلك قلدتهم الابحاث الحديثة ايضاً واستعانت بنفس الابيات المُستشهد بها قديماً، تقريباً غير ان هذه الابيات المستشهد بها لاتزال موضع جدال ونقاش وطعون، لم ينهها تراجع د. **طه حسين** عن اقواله بحقها في مؤلفه: "**في الشعر الجاهلي**"، (القاهرة، ١٩٢٦م)، امام ضغوط اليمين، بدوافع سياسية رجعية، الساعية لاسقاط المفكرين والمثقفين المتنورين وتصفيتهم فكرياً ان لم يكن جسدياً[3]، فجاء مؤلفه، "**حديث الاربعاء**"، تراجعاً عما سلف له من اقوال بحق الشعر الجاهلي، بالرغم من انه حذف فصلاً كاملاً من مؤلفه، "**في الشعر الجاهلي**"، عند اعادة طبعه منقحاً (القاهرة، ١٩٢٧م)، فلايزال النقاش حول تلك الابيات الشعرية دائراً مستمراً مما يضعف امكانية الاعتماد عليها لاستخلاص رأي دقيق وقاطع عن طبيعة وعمق و مصداقية مشاعر وافكار هؤلاء الشعراء العقائدية، اولاً: لتعدد انتماءات هؤلاء الشعراء العقائدية، فالبعض كـ(**لويس شيخو**، ينسبهم للمسيحية، وغيره ينسبهم لليهودية، والبعض، ينسبهم للاحناف والى سواهم، وثانياً: يشك بعض العلماء والباحثين بصحة نسبة تلك الابيات لقائليها اصلاً ويردونه الى رواة مسلمين عرفوا بانتحال الشعر والصاقه بشعراء ما قبل الاسلام، بينما يتساءل غيرهم من العلماء عن مدى مصداقية هؤلاء الشعراء العقائدية، ولاسيما وان طائفة منهم كانت تتردد على بلاطات امراء المناذرة والغساسنة، المنتصرون حديثاً، فلربما ساير هؤلاء الشعراء الوثنيون في

---

١ دليل الملحد، مشار اليه سابقاً، ص١٤، ١٥.

٢ دليل الملحد، مشار اليه سابقاً، ص١٤، ١٥.

٣ حول هذه المحاولات ينظر: د. طيب تيزيني، من التراث الى الثورة، الجزء الاول، ص١٣٠–١٣١، وعن د. طه حسين، كمفكر ومؤرخ، ينظر: د. محمود اسماعيل، قضايا في التأريخ الاسلامي، بيروت، ١٩٧٤، ص١٦٩–١٨٨، وحول محاكمة د. طه حسين، عن مؤلفه في الشعر الجاهلي، ينظر: محاكمة طه حسين، تحقيق وتعليق خيرى شلبي، بيروت، ١٩٧٢م.

اقوالهم امزجة الامراء الموحدين مجاملة لاتديناً. ويبلغ الشك اقصى مداه، ثالثاً، حينما يعتقد لفيف من العلماء بان اسم الله او الصفات الدالة عليه، الواردة في تلك الابيات، انما جرى رصفها بدلاً من اسماء الهة الوثنيين، التي اقصاها وازالها الرواة المسلمون؟ علماً بان رصف البيت البنيوي يعتمد على التوافق والانسجام الهارموني بين التراكيب اللفظية في بناء البيت الشعرى حيث لايستجيب البيت للتعبير بيسر دوماً وانما تتحكم بذلك، كما يقول علماء العروض والبلاغة واللغة، اوزان الشعر العمودي وقوافيه وبحوره المعروفة. هذا مع ضرورة التنبيه الى ان كلمة (ربّ) تعني اصطلاحياً (صاحب، مالك) ايضاً اضافة الى إله. ويضاف الى ما تقدم ذكره فان الاراء الواردة في هذه الاشعار انما هي افكار فردية لاتعبر عن رأي جماعي وهي ضعيفة التأثير في الوسط الوثني.

وحتى لو سلمنا جدلاً بصحة نسبتها لقائليها وان اصحابها وثنيون لاينتمون لديانة توحيدية ولايسايرون معتنقيها وانما انطلقت عن احاسيسهم وانطباعاتهم وتصوراتهم الشخصية، فلا تعدو، هذه الافكار الواردة في هذه الابيات، عن كونها خواطر فردية عابرة لاتستند على فهم عميق وادراك دقيق لواقع معاش او لعقيدة مُحددة وانما تعبر عن وجهات نظر ومواقف فردية استثنائية لحالات خاصة قيلت في مناسبات مُعينة، لذلك لايمكن اعتمادها دليلاً للحكم بفرضية التوحيد تُسبغ على عقيدة مجتمع وثني واسعة الانتشار عميقة الجذور. يذكر الاستاذ احمد امين، في مؤلفه، "فجر الاسلام"عن وسعة انتشار الوثنية: ((... ولكن كتب الادب العربي تدلنا على ان هذه العقائد كانت عقائد الشعب عامة لا افراد شواذ))[1]، وذكر د. **يحيى الجبوري**، وهو ممن ذكرناه ضمن الذين اوردنا اقوالهم عن الايمان بالوحدانية المنسوبة للوثنيين، يذكر ايضاً سعة انتشار الوثنية وشدة باسها، فيقول في ختام حديثه عن الوثنية: ((لقد كانت اهم الاديان التي عرفتها الجزيرة، واكثرها شيوعاً وانتشاراً، وقد شهدت الجزيرة اديانا اخرى غير الوثنية كاليهودية والنصرانية، ولم يكن لاتباع هاتين الديانتين كبير اثر في الجاهليين، اذ لم تستطع اية منها ان تدحر الوثنية او ان توسع نفوذها))[2].

---

١ ص٤٠.

٢ الجاهلية، ص١١١.

وثنيو العرب وعقيدة التفريد Henotheism:

تسعى محاولات اضفاء الايمان التوحيدي على عقيدة العرب الوثنية، كما تبدو، لايجاد مخرج لهؤلاء الوثنيين ليكونوا فيه وسطاً بين الشرك Polytheism والتوحيد Monotheism فلاهم مشركون تمام الكفر ولاموحدين صرفاً. اي بتعبير ادق الصاق عقيدة التفريد Henotheism مراغمة بهم، والتي هي مرحلة بين الشرك والتوحيد، حيث يحتل احد الالهة، حسب هذه العقيدة، مكاناً رفيعاً مُتميزاً ينفرد به عن بقية الالهة المعبودة مثلما كان مردوخ عند البابليين واتون عند قدماء المصريين، وزيوس (زووس) لدى الاغريق ويهوه عند العبرانيين[1].

بيد ان عقيدة التفريد هذه وان لم يصرح بها الاساتذة المحترمون وانما حاولوا تطبيق مضمونها مُراغمة على اناس لم يمارسوها فعلاً، اذ لم تكن هذه العقيدة مألوفة ولا مُطبقة لدى عرب ما قبل الاسلام، حيث لم يكن بين الهتهم اله كبير يترأس الالهة ويُعترف بمكانته كرب الارباب. واذا كان عرب الجنوب –كما اشار ديتلف نلسن–[2] قد وجد لديهم في فترات مُحددة –وقد قابل ذلك علماء عديدون بمعارضة شديدة– فان عرب الشمال، المستشهد باقوالهم الشعرية، لم يالفوا رّب الارباب، واذا كان اسم الله قديماً وقد ورد في بعض النصوص قبل ظهور الاسلام بخمسة او ستة قرون – كما ذكرنا– كإله عُبد، واذا ظُن بانه اسم جنس للاله هُبل، كما نقل رينه ديسو "العرب في سوريا، ١٣٢-٣) عن (قلها وزن –بقايا الوثنية العربية– ص٧٥)، او انه كان يُعبدُ في مكان واحد مع اللات، وان العرب كانوا يدعون الله كما كانوا يدعون اللات لتكتب لهم السلامة (ديسون، العرب في سوريا، ١٣٢-٣)، فان عرب ما قبل الاسلام لم يفردوا لله مكاناً مُتميزاً، لانهم لم يألفوا، وخاصة الشماليون، عقيدة التفريد كالتي كانت لدى البابليين والاغريق وقدماء المصريين والعبرانيين.

وان ما ظهر في النصوص اليمانية من ذكر لـ(رب الارباب) لدى عرب الجنوب، وهو مثار نقاش، فلايرقى الى درجة وشكل الاعتقاد بالمردوخ وزيوس (زووس) وآتون ويهوه من شأن ونفوذ واختصاص. لقد كان لكل شعب او قبيلة او منطقة عربية،

---

١ ينظر: د. تقي الدباغ، آلهة فوق الارض، مجلة سومر، مجلد٢٣/١٠٣، جواد علي، المفصل، ٢٩/٦.
٢ التاريخ العربي القديم، ص١٨٦.

شمالية او جنوبية، سواء بسواء، مجموعة آلهة وقد يحوز، من بينها اله او اثنان، واحياناً ثلاثة، على مكانة خاصة، كـ هُبل، لدى قريش وبعض من سايرها من القبائل في عبادته، بيد ان اختصاصات وامتيازات ونفوذ الهة العرب القديمة، بما فيها الجنوبية، والتي ظهر فيها بعض الالهة المسيطرة (**ديتلف نلسن، التاريخ العربي القديم**، ص١٨٦)، لم ترق الى مصاف مردوخ وزيوس (**زووس**) وآتون و يهوه وغيرها. وليس مرجع ذلك لاختلافات جنسية بين سكان شبة الجزيرة العربية وبين من هم خارجها، كما يحلو للعنصريين التمشدق بها. وانما لذلك الارتباط بالشروط الظرفية لتطور كل منطقة اقتصاديا واجتماعياً، وذلك لان الالهة، التي هي من صنع البشر، انما هي انعكاس لما في المجتع من تركيبات مُعقدة او بسيطة، وبما ان تطور المجتمع العربي قبل الاسلام لم يبلغ، لاسباب موضوعية وذاتية، ما بلغته المجتمعات الاخرى، لهذا فان تركيبات الهة العرب لم تبلغ التعقيد الذي بلغته الهة تلك المجتمعات المتقدمة. اذن فلم يكن لله –من وجهة نظر عرب ماقبل الاسلام– مكانة مُتميزة، بل كانوا يُعظمون غيره اكثر منه: ففي معركة احد، على سبيل المثال، كان **ابو سفيان** يهتف مُبتهجاً: أعلُ هبل، اعلَ هبل. ومع **ابي سفيان** كان يردد مشركو قريش الهتاف ذاته، كما يعلم الجميع. ولم يسمع لا من **ابي سفيان** ولا من رهطه ترديد اسم اله غيره. بينما كان المسلمون يكبرون ويرددون لوحدهم هتافهم: الله اعلى واجل. فلو كان الوثنيون يفردون لله مركزاً مُتميزا– كما يعتقد هؤلاء الاساتذة المحترمون– فلماذا لم يبادر هؤلاء الوثنيون لقبول دعوة الاسلام للتوحيد؟ لم تكن فكرة التوحيد غير معروفة في شبه الجزيرة قبل الاسلام. فقد طرقت الجزيرة بتأثير اليهودية والمسيحية، كما سبق وذكرنا، الضيق، كما كان للحنيفية تأثير محدود.

لقد تركت اليهودية والمسيحية آثاراً لايمكن اغفالها ولكنها كانت بسيطة لامتداد نفوذ الوثنية الشامل الواسع. ولكن بالرغم من طغيان العبادة الوثنية فقد ظهر في شبه الجزيرة العربية اناس تأثروا بفكرة التوحيد فصبأوا (فنبذوا)، عبادة الالهة المتعددة، وهم الذين اطلق عليهم الاحناف، وكانوا يدعون الى التبصر بأمور الكون والميعاد والتعفف والزهد. ومع ان فرص التأثير في ابناء مجتمعهم كانت متاحة لهم اكثر من اليهودية والمسيحية بصفتهم –الاحناف– من اوساط مجتمعاتهم ومتأثرين بنفس الظروف ولكنهم، الاحناف، لم يشكلوا تياراً معارضاً للوثنية له خطورته، لان معارضة

الحنيفية كما سبق وذكرنا، كانت فردية سلبية ولافراد لاتربطهم فكرة موحدة وسط تلك الوثنية الواسعة الحريصة على البقاء، والمصادر العربية غنية بالامثلة على شدة تمسك الوثنيين بعبادتهم وابتعادهم ونفورهم من التوحيد. ونكتفي ببعض الامثلة: قال **ابن الكلبي**: ((وكان لاهل كل دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه... ولما بعث الله نبيه واتاهم بتوحيد الله وعبادته وحده لاشريك له قالوا اجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشئ عجاب، يعنون الاصنام))[1] ومثل ذلك قال صاحب السيرة النبوية، **ابو محمد عبدالملك بن هشام بن ايوب الحميري** (ت٢١٣هجرية او ٢١٨هـ)، مع شئ من التحوير: ((واتخذ اهل كل دار في دارهم صنماً يعبدونه... فلما بعث الله رسوله **محمد** (صلى الله عليه وسلم) بالتوحيد، قالت قريش: اجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشئ عجاب))[2]. كما ذكر **ابن الكلبي** ايضاً: ((ومرض ابو احيحة – وهو سعيد بن العاص بن امية بن عبدالشمس بن عبد مناف– مرضه الذي مات فيه، فدخل عليه ابو لهب يعوده، فوجده يبكي، فقال: ((ما يبكيك، يا ابا احيحة؟ أمن الموت تبكي، ولابد منه؟))، قال: ((لا، ولكني اخاف ان لا تعبد العزى بعدي)). قال **ابو لهب**: ((والله ما عبدت حياتك –من اجلك–، ولا تترك عبادتها بعدك لموتك!))، **فقال ابو احيحة**: ((الان علمت ان لي خليفة، واعجبه شدة نصبه في عبادتها))[3].

فلم تكن مهمة نشر التوحيد ازاء ذلك التمسك الشديد بالشرك سهلة ميسورة، كما وان الجهر بالتوحيد لايقبل بسهولة في ذلك الخضم الواسع من الوثنية وهذا ايضاً من اسباب فشل الاحناف، والذين كانوا على الاكثر يتطلعون الى الوحدة العربية وليس الى التوحيد. يقول هنري ماسيه: ((ويبدو ان هذه العبادة –يقصد الحنيفية– السابقة لعصر **محمد** تدل على اناس لايعتقدون المسيحية ولا اليهودية ويتطلعون بغموض الى دين اكثر تجرداً من العقائد والمذاهب، الى توحيد كامل))[4]. وبصورة ادق كتب **يفغيني**

---

١ كتاب الاصنام، ص٣٣.

٢ السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الابياري، عبدالحفيظ شلبي، القاهرة، ١٩٣٦م، ١/٨٥. وهو يرويه عن ابن الكلبي.

٣ كتاب الاصنام، ص٣٣.

٤ الاسلام، ترجمة: بهيج شعبان، بيروت، ط١، ١٩٦٠، ص٣٩. والترجمة الانكليزية عن الفرنسية، بيروت، ١٩٦٦، ص٣١، والترجمة الروسية عن الفرنسية، موسكو، ١٩٦٣، ص٢٥. واصل الكتاب بالفرنسية، باريس، ١٩٥٢.

بيلاييف: ((وظهر في الجزيرة العربية دين توحيد مستقل عرف بالحنيفية، كما عُرف اتباعه بالاحناف ويعود الفضل في نشأة هذا الدين في الدرجة الاولى الى تطلع القبائل العربية لتوحيد صفوفهم لا الى تأثير الديانتين التوحيديتين النصرانية واليهودية))[1].

نخلص الى ان الابيات المستشهد بها على التوحيد في الفترة الوثنية تحتمل الشك كثيراً. يغدو من نافلة القول التأكيد على ان الحديث عن تمسك الوثنيين بعقائدهم يجب ان لايعني عزل العقيدة عن الشروط الظرفية للمجتمع في حينه، وان تأطير الوثنيين لمقاومتهم عقائدياً لن يبعد عن اذهاننا تحليل الاسباب والدوافع وراء تمسك كل طبقة وكل شريحة في ذلك المجتمع بعقائدهم. لقد ظهر بموضوعية اكثر في الاونة الاخيرة تفسير مختلف دوافع الوثنيين في المقاومة لدى الكثير من الباحثين وهي بصورة اقرب للواقع الملموس. يقول المستشرق الفرنسي **كلود كاهن**: ((لكن محمد لم يلق من قريش سوى الشك والازدراء وناهضته قبيلته مناهضة عنيفة يرجع سببها الى قلق القريش وخوفها من ان يُهدد **محمدُ** وجود تلك المؤسسات الدينية والتجارية التي كانت تستمد منها البأس والسلطان))[2]، ويقول **ديمومبين، غودفروا**، عن فزع قريش ومقاومتها: ((ولم يكن كما تصوروا ضامناً لمكتهم الامن والثراء))[3]، ويرى كلا من **دومنيك وجانين سورديل في مؤلفهما "الحضارة الأسلامية في عصرها الذهبي"**: ((هكذا صاحب الازدهار التجاري اختلال متنام في وسط مدينة مكة حيث لم يعد التنظيم قادراً على توفير ضمانات ضد نتائج اقتصاد تجاري ولا ضد هذه اللامساواة التي ما فتئت تتسع بين من تعاظمت طموحاته من الاغنياء وبين من كان اقل حظوة وحكم عليه بافتقار لايدفع. وقد ابرز اهمية هذا الوضع، حديثاً، مؤرخ بريطاني، هو **منتغمري واط**، اذ حاول توضيح الاطار الاجتماعي الذي ولد فيه عمل **محمد**. فقد ادت الازمة الاجتماعية والثقافية التي اجتازتها مكة انئذ، وهي ما وصف بأزمة افلاس الانسانية القبيلية، التي فتحت الطريق امام دعوة رجل متقد الحماس، متأثر حتماً بالاختمار الديني الجاري من حوله والمكون بدون شك لاحد المظاهر الاساسية لبلاد العرب في ذلك الحين، وشاعر بالمصاعب المادية والمعنوية التي يواجهها معاصروه داخل

---

١ العرب والاسلام والخلافة العربية، (مترجم للعربية)، ص١١٨.

٢ تأريخ العرب والشعوب الاسلاميةن ترجمة: بدرالدين القاسم، بيروت، ١٩٧٣م، ص١٦.

٣ النظم الاسلامية، ترجمة: د. فيصل السامر، د. صالح الشماع، بيروت، ١٩٦١م، ص١٩.

مجتمع في اوج التغيير. لذلك كانت دعوة الاسلام رداً على مناخ القلق من شأنه ان يفسر، ولو جزئياً، نجاحها الباهر على المدى الطويل))[1]. بينما يرجع د. احمد شلبي، مقاومة الوثنيين الى شدة تدينهم فحسب، فنراه يقول: ((ان روح التدين قوية جداً عند العرب وان قوة هذه الروح كانت من الاسباب التي جعلتهم يصارعون الاسلام عندما جاء لتمسكهم باديانهم و شدة ارتباطهم بمعتقداتهم))[2]. نكتفي بهذا الاستعراض المسهب نسبياً للوثنية العربية واساطيرها لنتعرض للاساطير العراقية القديمة.

---

١ ترجمة: حسني زينة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٢٤ واشارتهما الى المؤرخ البريطاني مونتغمري واط جاءت غفلاً عن اسم كتابه ومحل طبعه ورقم الصفحة. واسم الكتاب ماهو الاسلام؟

What is Islam? London, ١٩٦٨.

٢ التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٤م، ٨٧/١.

الفصل الثالث

دراسة الاساطير العراقية القديمة

توطئة

يختلف تناول الباحثين للاسطورة، كما لاحظنا آنفاً، اختلافاً واضحاً، تبعاً لتباين منطلقاتهم الفكرية، مما أستوجب دراسة اغلب ما تيسّر لنا العثور عليه من معالجات للاسطورة، بشكل مُسهب ومُعمق نسبياً، على اعتبار انها مقدمة ضرورية واساسية لبحث ترتكز هياكل بنائه على الاسطورة. لان للاسطورة اهميتها، بالرغم من كونها ابداعاً شعبياً شفهياً، كما ذكرنا سابقاً، ويعود اختلاقها ونشأتها الاولى لدى أناس بدائيين، كانوا لايفقهون الكثير مما يحيط بهم، حيث يمكن اعتبارها من المصادر التأريخية لعصور سابقة لظهور الكتابة.

وتقديراً لهذه الاهمية فقد جرى تسليط الاضواء على البدايات التي نشأت فيها الاسطورة كظاهرة حتمية اختلقها البدائيون فنطازياً في اذهانهم للتعبير عما كان يختلج في نفوسهم من مشاعر واحاسيس ورغبات ومخاوف، رغبة ورهبة.

لقد ارتبط ظهور الاسطورة –كما لاحظنا– وتطورها جدلياً بالانتاج، باسلوبه ومستواه. فمنذ ان توفرت الظروف الشرطية للانسان يبدأ بالانتاج، بعد تقسيم العمل، من اجل التبادل وليس للاستهلاك فحسب، بدأ لديه الوعي والادراك والاعتقاد (الايديولوجية)، المُعبر عنها خيالياً (مثالياً).

ولهذا رصد البحث مدلولات بعض رموز الاسطورة والتغييرات التي حصلت او طرأت عليها، كمؤشر على ماحدث من تبدلات وتحولات في طبيعة المجتمع. وفي هذا السياق ميّز البحث بين اساليب وطرق دراسة الاسطورة، الموضوعية والذاتية، مع الاشارة الى المنطلقات الفكرية المؤثرة في انتاج الاسلوبين، مبيّناً في الوقت ذاته عجز الانسان العازلة للاسطورة عن الاوضاع الاجتماعية من التوصل الى استنتاجات صائبة دقيقة. كما لاحظ البحث ان هناك حالات يلاقي الباحثون فيها، احياناً، صعوبة توثيق

الاسطورة والممارسات الاسطورية، لاندثارها ولانقطاع صلتها ولعدم تدوينها ومن جراء التعتيم على بعضها.

ولتدارك بعض هذه الفجوات المُعتمة من تأريخ البشرية يلجأ العلماء، احياناً، الى الاستنباط من البقايا الآثارية (الرواسب او المخلفات الثقافية) – كما يُطلق عليها د. احمد ابو زيد في مقدمة ترجمته لكتاب "**الغصن الذهبي**"[1]– الموجودة لدى الشعوب البدائية المُتخلفة المُعاصرة، والتي هي من السمات الثقافية التي (تلكأت) في سيرها وتخلفت عن ركب التطور[2].

بيد ان الامر يختلف بالنسبة للاساطير العراقية القديمة، فلم يعد هناك من حاجة الى الاستنباط وغدت دراستها أيسر، ومما يسهل امرها بالاضافة الى انعكاسها في الكتاب المقدس – العهد القديم (**التوراة**) وفي آداب وأساطير امم مجاورة، هو توفر مخلفات مادية عراقية قديمة لعصور متزامنه تقريباً مع ظهور الاساطير وبكمية اكبر في الحقب اللاحقة التي أستمرت الاساطير فيها حية في اذهان الناس والتي دونت فيها الاساطير او أقتبست فكرتها لاعمال ادبية او فنية، صور ومنحوتات، في الفخار وجدران المواكب والمعابد، والتي تشكل بمجموعها مادة اساسية للتوثيق، ولاسيما الالواح الطينية، التي نقلت الينا، بشكل مباشر من غير تحوير او تبديل او تغيير او اضافات، ما سُطر عليها فوصلت الينا مادة حية تساعدنا على التوصل الى استنتاجات اصوب وادق واقرب الى ملموسات واقع المجتمع العراقي القديم.

المُكتشفات الآثارية:

تصبح، في سياق ما تقدم، من أوليات اهتمام الباحث الجاد الرصين متابعة المستجدات من المكتشفات الآثارية وما يتصل بها من دراسات لها علاقة بموضوع بحثه، فيزداد التوثيق احكاماً والواقع القديم استجلاءً. لكنّ رصد الاعمال التنقيبية وما يتمخض عنها من دراسات ليست من المهام السهلة وانما تتطلب جهداً استثنائياً ولاسيما لمتتبعها في العراق، حيث تتسع يوماً بعد آخر رقعة الاعمال التنقيبية

---

١ مُشار اليه سابقاً، ص٢٧.

٢ ن. م، ص٢٧.

والدراسات الآثارية والتأريخية عن حضارة وادي الرافدين، بما يكتشف من خزين رصيده الحضاري، فحصيلة عام ١٩٨٧م من اللُقى الآثارية فحسب، كما صرحت لـ**جريدة الجمهورية العراقية**، العدد ٦٦٨٧، لسنة ٢١، الثلاثاء، ١٩٨٧/١٢/٢٩م، مسؤولة قسم الاعلام والتسجيل في المتحف العراقي، الاستاذة **زينب صادق**، بلغت ٣٤٩٠ قطعة ناهيك عن الآثار الباقية في مواقعها كالابنية من قصور ومعابد (**الزقورات الجديدة**)، وتعود هذه اللُقى والآثار الى مختلف العصور التأريخية وما قبل التأريخية. وهذا غيض من فيض الرصيد الحضاري الذى انتثر مطموراً في ثرى بقاع مختلفة من ارضه. ويغتني رصيد العلم العالمي من هذا الفيض الذي ما برح يمد العالم بالمزيد من الحقائق النيرة التي تسلط الاضواء الكاشفة على بواكير نهوض البشرية من مهاد الهمجية (والتي استغرقت ٩٩٪ من الوجود البشرى على الارض)[١] واهتدائها الى نقطة انطلاقها بتعلم الزراعة وتدجين الحيوان وتمكنها بعد تقسيم العمل من الانتاج التبادلي وليس الاستهلاكي، الذي شكل بداية مسالك ودروب رقي وتطور الانسانية الحضاري. فيزداد بهذه الاكتشافات الآثارية لُهاث الانفس الساعية بتلهف لمواكبة التقدم العلمي على ادراك آخر ما توصلت اليه التنقيبات الآثارية والكشوفات والدراسات والمناقشات الدائرة حول اللقى والشخوص والمواقع والآثار المكتشفة. لكن التسّرع في استخلاص استنتاجات جديدة بقدر ما يمتلك مشروعيته العلمية كضرورة تقتضيها مواكبة قفزات التقدم العلمي الهائلة، التي يسرتها وانجزتها العقول الالكترونية في عصرنا الحالي، فانه يلاقي في تحفظ علماء كثيرين، لبعض محاذيره، ويفضلون عليه نقيضه التروي، حيث يرون في التأني احدى ابرز سمات العالم الرصين. ويغدو امر المفاضلة، عند الموازنة بين التسرع والتروي وسلوك احد الخيارين، منوطاً بقيمة النتائج المثمرة عن نشأة الحضارات العالمية وتطورها، المستمر والمتواصل منذ بدء التحريات والتنقيبات الآثارية، منذ اكثر من قرنين ونصف، ولايزال مستمراً في عطائه، لا يعود الى الجهد الدؤوب المتواصل المبذول والذي يبذله الان الآثاريون والعلماء الاجانب والعراقيون، على حد سواء، في بلاد ما بين النهرين فحسب، وانما يعود الى ان العراق بالذات، لاسباب موضوعية وذاتية، سنأتي على ذكرها فيما بعد، كان رائداً في الابداع والاصالة، المُعترف بها عالمياً، اذ هو من اوائل المناطق التي زاول سكانه الانتاج

---

١ ينظر: طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦م، ص١٢. ويرى بان النسبة تتعدى ذلك.

البضائعي، بقصد التبادل وليس للاستهلاك فقط، ولتفاعله المؤثر والمتأثر مع شعوب المنطقة، لذلك فان اراضيه، اضافة الى مواقع آثارية خارج القطر العراقي مليئة الآن بالآثار والشواخص، التي لاتزال تنتظر من يزيح عنها ما اعتلاها من متراكم غبار الزمن، لتسهم في الاضافات العلمية الموثقة المهمة التي ترسي الحقائق على ارضية صلدة من ملموسيات الواقع المعاش في حينه، مما يستوجب اجراء تعديلات وتغييرات في المعلومات المتعارف عليها، فعلى سبيل المثال، كان المظنون، الى وقت غير بعيد عنا، بأنّ **شرائع الاغريق والرومان** هي من اقدم الشرائع حتى أُكتشفت **مسلة حمورابي** (١٩٠١-١٩٠٢م) في **سوسة**، عاصمة العيلاميين، وأُعتبرت **قوانين حمورابي** هي اقدم شريعة حتى أُكتشفت شرائع **لبت عشتار**، السابقة **لشريعة حمورابي** بحوالي ١٥٠ سنة تقريباً، في عام ١٩٤٧م، ثُمّ أُكتشفت في **حفريات تل حرمل** (١٩٤٥-١٩٤٨م) **شريعة أيشنونا** من قبل العالم الآثاري والمؤرخ العراقي الراحل **طه باقر**، فأعتبرت هذه اقدم شريعة حتى عثر **صموئيل نوح كريمر** على نص في **متحف اسطنبول** (١٩٥٢م) **لشريعة اورنمّو** وبذلك استقر الرأي حالياً على ان **شريعة اورنمو** هي اقدم شريعة في العالم.

لقد اعتمدنا في تحديد التشريعات وسنى اكتشاف القوانين على مؤلفات: **طه باقر**، مقدمة في تأريخ الحضارات، الجزء الاول، و**صموئيل نوح كريمر**، من الواح سومر[1]، و **د. سامي سعيد الاحمد**، العراق القديم[2]، ومقال **د. محمود الامين**، قوانين حمورابي والقوانين البابلية الاخيرة[3]، ومؤلف **د. فوزي رشيد**، **الشرائع العراقية القديمة**[4]، وقد لاحظنا بان الجهد الذي بذله **د. فوزى رشيد** في جمع القوانين والشرائع العراقية القديمة في مؤلف واحد واغنائها بالتعليقات والشروح ومتابعة غالبية الدراسات الحديثة المتعلقة بتلك الشرائع عمل يستحق الثناء، بيد ان هفوة قد وقع فيها تستوجب التنبيه وان كان لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة، فقد نقل حرفياً خمس صفحات برمتها من مقال **د. محمود الامين**، المشار اليه اعلاه (ص ١٨١س٩ – الى ص١٨٥ ص٢١)، فقد نقل في مؤلفه **"الشرائع العراقية"**، من دون ان يشير الى **د. الامين**،

---

١ ترجمة طه باقر، القاهرة ١٩٥٧م، ص١١٥-١٢٢.

٢ الجزء الاول، العراق حتى العصر الاكدي، بغداد، ١٩٧٨م، ص٣٤٦-٣٤٨، وما بعدها.

٣ مجلة كلية الاداب، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٦١م، ٣/١٧٦-٢٥٨.

٤ بغداد، ١٩٧٣م، بغداد، ١٩٧٩م.

من بداية جملة: يعتبر المؤرخون ان اعظم عمل قام به **حمورابي** (ص ٨٠ س ١٩ طبعة ١٩٧٣م، و ص١٠٧ س٣ ط ١٩٧٩م) الى نهاية السطر المنتهي بجملة: الكيالي، حلب، ١٩٥٨ (ص٨٤س ٢٦ط ٧٣ و ص١١١ س٤ ط١٩٧٩م). وكان بالامكان تدارك الهفوة عند اعادة طبع المؤلف بعد ست سنوات، ولكنه لم يتلاف مما استوجب التنبيه.

ان التنقيب الآثاري والبحث العلمي يجريان على قدم وساق في مختلف بقاع العراق، ولهذا فلايصعب الالمام بتفاصيل مفردات الكشوف الآثارية، المستمرة بلا انقطاع، والى مواكبتها واللحاق بها فحسب، بل حتى لمجرد التعرف على نتائجها. ان مواكبة احدث المكتشفات ومايلحق بها من دراسات ومداخلات والمناقشات الجارية في مختلف المعاهد المتخصصة والمتاحف والجامعات والمجامع العلمية والمنشورة فيها بالعديد من اللغات العالمية المختلفة هي من دون شك من اهم مستلزمات البحث الجيد وان كان تحقيقها صعباً ويتطلب جهداً استثنائياً فحتى نهاية عام ١٩٨٧م جرت في العراق (واستمر بعضها الى الحين) عدة بعثات آثارية اجنبية اضافة للعراقية، اعمالاً تنقيبية وكشوفات آثارية في مواقع موزعة بين شمال الوطن ووسطه وجنوبه، ففي **الهوا** (الهواء) قرب **تلعفر** بشمال العراق –محافظة نينوى– (البعثة البريطانية)، وفي منطقة **نفر** الآثارية قرب **عفك** بجنوب العراق– محافظة القادسية– (بعثة شيكاغو الامريكية) وفي مواقع **كراته** (٣) وخربة الصالح (البعثة المشتركة من جامعة هامبرغ –المانيا الاتحادية–، ونابولي الايطالية)، وفي **حوض سد صدام*** –محافظة نينوى وفي **تل المراد** في منطقة **المدائن** جنوب بغداد ٣٥ كم.

فقد اجرت البعثة البريطانية (عدد اعضائها ١٧) تنقيباتها في تل الهوا البالغ ارتفاعه ٣٠ متراً حيث اكتشفت زقورة جديدة مساحة قاعدتها ٢٠م مربع مبنية من اللبن مع مجموعة من اللقى ذات الاهمية التأريخية –كما صرح قائد الفريق **المستر وورك يول** لجريدة **الجمهورية** العراقية، العدد ٦٦٧٣، لسنة ٢١، الثلاثاء ٢٢ كانون الاول ١٩٨٧، وامتد عمل هذه البعثة الى مناطق آثارية في **ابو الصلابيخ** (مدينة سومرية في منطقة الناصرية – محافظة ذي قار– جنوب العراق) وسامراء – وسط العراق، واهم اكتشافات هذه البعثة هي الزقورة التي لها علاقة بالمعتقدات العراقية القديمة، التي لها صلة بموضوع بحثنا، كما وان اللقى المكتشفة ستعين على تحديد

* يقصد سد الموصل.

موقع القصر والمعبد، بينما اكتشفت بعثة شيكاغو الاثرية (عدد اعضائها ٨) هي الاخرى زقورة جديدة قرب نفر بالاضافة عن اكتشاف عن السور الخارجي للقصر السومري، والمكتشفات تعود الى عصر السلالات وهذا هو المهم بالنسبة لبحثنا، وقد صرح السيد ميكور جيبسون عصو البعثة، (**جريدة الجمهورية العراقية**، العدد ٦٦٧٥، لسنة ٢١، الخميس ١٩٨٧/١٢/٢٤): (لقد عثرت البعثة اثناء عملية التنقيب الجارية في منطقة نفّر على بقايا زقورة عظيمة ثُم الكشف عن قاعدتها التي ترتفع الى ١٨م). ويضيف **المستر جيبسون**: ((بان اهداف الدراسة في هذه المرحلة ملاحظة التأثيرات البيئية على اللقى التي تكتشف مجدداً كما وان البعثة احضرت معها مايزيد على ٣٠ لوحاً مكتوباً باللغة السومرية هي بمثابة قاموس لهذه اللغة)).

ومن المكتشفات المهمة في سد صدام، مخلفات مؤكدة لانسان العراق القديم خلال المراحل الاولى من العصر الحجري القديم تعود الى اكثر من ربع مليون سنة مضت وذلك على مساطب نهر دجلة الواقعة قرب قرية زفاف العليا الى الجنوب من **ناحية زمار** واخرى على مساطب دجلة الشرقية واكتاف الوديان المؤدية اليه جنوب مركز ناحية **فايدة** شمال العراق. فحصيلة عام ١٩٨٧م من اللقى الآثارية – كما ذكر اعلاه– بلغت ٣٤٩٠ قطعة، وليس القصد من وراء ذكر هذه النتف من الاخبار الصحفية عن نشاطات آثارية جارية في امكنة عراقية هو الاشارة الى اهمية هذه الاكتشافات في ابراز الدور الريادي الذي لعبه العراق قديماً في المنطقة فحسب، بل من اجل التنبيه والتأكيد على ضرورة متابعة ومواكبة احدث المكتشفات الآثارية ايضاً، لاحتمال الكشف عن حقائق جديدة قد تجلو قسماً من غموض لازال مُكتنفاً فجوات في ذلك المسار الطويل غير المدون، فتساعد المتابعة الجدية للآثار المكتشفة حديثاً، وان تطلب جهداً مضاعفاً استثنائياً، على تسهيل التوصل الى استنتاجات اكثر دقة، لانها تكون موثقة ومدعمة بحقائق ملموسة جديدة، فتغدو الدراسة عندئذ وبفضلها اكثر موضوعية.

لقد تمكن العلماء الآثاريون بعد العثور على لقى آثارية ونصوص مدونات سومرية واكدية وبابلية وآشورية وغيرها في المنطقة ودراستها من التوغل في ارجاء الاسطورة العراقية القديمة الرحب والتعمق تدقيقاً وتمحيصاً وتحليلاً فتعرفوا على ممارسات ابناء وادي الرافدين السحرية والعقائدية الروحية ومارافقها من طقوس ورسوم واحتفالات دينية واعمال واختصاصات الكهنة واختصاصات الالهة ومراكز

وحدود امتداد نفوذها، ودلالات الرموز، كالزواج المُقدس، في عيد رأس السنة، الذي يُجسده في الارض ويمارسه نيابة عن الالهة الملك مع الكاهنة التي يختارها الملك، فتوسعت، بفضل المكتشفات الآثارية، الدراسات عن بداية نشوء تفكير ابناء وادي الرافدين العقائدي وممارستهم الطقوسية، كما قدمت الدليل المادي على الترابط الجدلي بين ظهور الوعي والادراك والعقائدية وبين اسلوب ومستوى الانتاج.

دراسة الكُتب الدينية:

ساعدت دراسة الكتب الدينية، وخاصة الكتاب المقدس، العهد القديم (**التوراة**)، على توضيح جوانب كثيرة لم تكن المكتشفات الآثارية قد قدمت اجابة شافية عنها بعدُ، والتي يمكن ملاحظتها في مؤلف **جيمس فريزر**، الفولكلور في العهد القديم، **سبتينو موسكاني**، الحضارات السامية القديمة، **الدكتور بهاء الدين الوردي**، حول رموز القرآن، **صموئيل نوح كريمر، من الواح سومر**، **د. جواد علي، المُفصل في تأريخ العرب قبل الاسلام**، **فليب حتي، تأريخ العرب** (مطول)، **اسرائيل ولفنسون** (ابو ذوئيب)، **تأريخ اللغات السامية**، **د. نعيم فرح**، تأريخ حضارات العالم القديم وماقبل القديم، **د. احمد سوسة، العرب واليهود في التأريخ**، **د. فاضل عبدالواحد علي، من الواح سومر الى التوراة**، **د. حسين قاسم العزيز، موجز تأريخ العرب والاسلام**، وغيرها.

فقد قدّمت دراسة قصص التوراة، في اسفار متعددة، تأكيداً لما ورد في النصوص العراقية القديمة من اساطير. وشملت الدراسة للكتاب المقدس (**العهد القديم**)، وما اتصل به من دراسات وترانيم وصلوات وتعاليم وشروح التلمود (Telmud)، الذي هو من اهم كتب الديانة اليهودية التي دونت بعد الكتاب المقدس. ويعني التلمود التعليم Learning، وهو عبارة عن تقاليد اليهود وآيات ومناظرات وتفاسير وتعاليم. ويحتوي على:

١. **المْشنا** (Mishnah التكرار) اي الموضوع وهو عبارة عن مجموعة التقاليد (**الشريعة الشفهية**) المتداول بها بين الربانيين من علماء الناموس الى اواخر القرن الثاني الميلادي (قاموس المنجد، ص١١٣)، وآيات من الكتاب المقدس.

٢. **الگماره** (غمارة Gemara التفسير او فقه الشريعة) وهو تفسير المشنا اي التعليم، وهو مجموع المناظرات والتعاليم والتفاسير التي جرت في المدارس العالية بعد انهاء المشنا.

ويتألف التلمود من قسمين:

١. **التلمود الفلسطينى** او الاورشليمي، الذي وضعه **الحبر يوحنان** Rabbi Jochanan في اقدم صورة من صوره في اواسط القرن الثالث الميلادي.

٢. **التلمود البابلي**، الذي بدأ بكتابته –على ما يظهر– **الحبر آشي** [Rabbi Ashi] المتوفى سنة ٤٣٠م واكتسب صيغته النهائية في اوائل القرن السادس الميلادي[١].

يذكر **لويس معلوف** (قاموس المنجد، ص١١٣) بان البابلي هو اعظم شأناً، ويرى بان الفلسطينى في القرن الخامس والبابلي في القرن الرابع، ولكنه غير مصيب في تحديده هذا اذ يذكر **د. احمد سوسة**: ((وهناك تلمودان يُعرف اولهما بالتلمود الفلسطينى واليهود يسمونه **الاورشليمي** "نسبة الى اورشليم وهي القدس"، وقد كُتب بين القرن الثالث والخامس للميلاد والذين كتبوه هم حاخامو **طبرية**. ويُعرف الثاني بالتلمود البابلي وقد انتهى من كتابته بصيغته النهائية في بابل في القرن الخامس الميلادي... وحجم التلمود البابلي اوسع من **التلمود الفلسطينى** باربعة اضعاف ويقع في ٥٨٤٤ صفحة))[٢]. بينما يرى **د. جواد علي** بان الفلسطينى اخذ هيأته النهائية في القرن الرابع الميلادي واما البابلي فقد اكتسب صيغته النهائية في اوائل القرن السادس الميلادي. ويرى ايضاً: ((ولكل تلمود من التلمودين طابع خاص به، هو طابع البلد الذي وضع فيه. لذلك يغلب على التلمود الفلسطينى طابع التمسك بالرواية والحديث. واما التلمود البابلي، فيظهر عليه الطابع العراقي الحر وفيه عمق في التفكير، وتوسع في الاحكام والمحاكاة، وغنى في المادة. وهذه الصفات غير موجودة في التلمود الفلسطينى))[٣].

لقد تأثر العبرانيون، ولاشك، بحضارات متطورة فاقتبسوا بشكل مباشر وغير مباشر من العراقيين والمصريين ومن الفينيقيين والكنعانيين والاراميين اساطير واعتقادات امتزجت بما لديهم من موروث قديم، ويتجلى تأثرهم، بوضوح، في مؤلفاتهم الدينية والادبية على حد سواء، وكان للاساطير العراقية القديمة وكذلك المصرية تأثيراً واسعاً في العهد القديم.

فقد قدمت قصص التوراة، في اسفار مُتعددة، تأكيداً لما ورد في النصوص العراقية القديمة من اساطير، بحيث يظهر تماثل الصور الذهنية التي ابدعها خيال العراقيين القدماء

---

١ جواد علي، المفصل، ١/٥٤–٥٥.

٢ د. احمد سوسة، العرب واليهود في التأريخ، بغداد، ١٩٧٢م، ص١٧٤–١٧٥، مفصل العرب واليهود في التأريخ، بغداد، ص٥، ١٩٨١م، ص٣٦٢–٣٦٣.

٣ المفصل، ١/٥٤–٥٥. ونقل د. احمد سوسة جملة: ((ولكل تلمود من التلمودين طابع خاص به هو طابع البلد الذي وضع فيه)) ولم يشر الى د. جواد علي وذلك في مؤلفيه اليهما اعلاه.

في اساطيرهم مع تلك الواردة في التوراة عن الخليقة وبدء الكون وعن انسان الطين (آدم، ادمة، اديم، وتعني بالعبرية التراب) وسيدة الضلع والهبوط من الفردوس واقتتال الاخوين وسفينة الطوفان و البحث عن الخلود ومعاناة الصابر على المحن ونشيد الملك (**نشيد الانشاد لسليمان**)، بل ان اسم تموز قد ورد صريحاً في التوراة (**حزقيال**، الاصحاح الثامن -١٥- ص١١٨٥) مما يؤيد الاراء القائلة بالتأثير العراقي في العهد القديم وفي التلمود البابلي بطريق مباشر منذ ايام السبي البابلي لليهود في عهد **الملك نبوخذ نصر** (السبي الاول عام ٥٩٧ق. م.) والثاني عام ٥٨٩ ق.م.، **طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة**، ص ٥٤. واشار الى التوراة: سفر الملوك الثاني ٦/٢٥-٧، وسفر الايام الثاني ١٣/٣٦-٢٠)، وغير مباشر بوساطة الكنعانيين والفينيقيين، وقد كشفت الكتابات الاوغارتية، كما يذكر د. **نعيم فرح**، تأريخ حضارات العالم القديم وما قبل التأريخ، ص٢٠٧، ذلك.

فقد نقلت هذه الشعوب مؤثرات الحضارة العراقية القديمة الى العبرانيين وقد اشار الى ذلك **جيمس فريزر**، الفولكلور في العهد القديم، **صموئيل نوح كريمر**، من الواح سومر، **طه باقر**، مقدمة في ادب العراق القديم، د. **فاضل عبدالواحد علي**، من الواح سومر الى التوراة[1]، ولـ **طه باقر** ايضاً في: **ملحمة كلكامش، ومن تراثنا اللغوي القديم**، و د. **سامي سعيد الاحمد**، **ملحمة كلكامش**، (ترجمة من الاكدية)، والطوفان لـ د. **فاضل عبدالواحد علي**، ن. ل. **ساندرز**، ملحمه كلكامش، إ. م. **دياكونوف، جماليات ملحمة كلكامش**، ونورد على سبيل المثال تعليق **طه باقر** على نشيد الانشاد، حيث كتب يقول: ((نشيد الانشاد المنسوب الى **سليمان**، "وذكر في الهامش: تؤلف هذه الاغاني احد اسفار التوراة القصيرة وهي تتألف من ١١٧ بيتاً مُقسمة الى ثماني قطع او فصول وتُسمى بالعبرية (**شيرهشريم**)"، فهي مجرد شعر غزل مشبع بالحب والشهوة مما لاينسجم مع الصفة العامة لاسفار التوراة على الرغم من التفسير الساذج الذي لجأ اليه احبار اليهود من ان المُحب في تلك الاغاني هو الله وان العشيقة المُتغزل بها "**شعب اسرائيل**"، وكثرت التفسيرات والتوجيهات الاخرى من المختصين بالدراسات التوراتية، حتى اهتدى الباحث المختص بالدراسات المسمارية (ميك Theophile Meek) الى ان تلك الاشعار الغزلية المنسوبة الى سليمان من تراث تلك القصائد الغزلية السومرية الخاصة بالزواج الالهي، اي انها من قبيل، مجموعة اغاني الاعراس Epi

---

[1] بغداد، ١٩٨٩م.

Thalmium التي اقتبسها الكنعانيون من بين ما اقتبسوه من ادب حضارة وادي الرافدين وعنهم اخذها العبرانيون))[١].

الدراسات الحديثة:

لاتكفي دراسة نصوص الاساطير العراقية القديمة الاصلية والمقتبسة عنها او المشابهة لها في مصادرها الدينية والادبية بقصد التحليل والاستنتاج واستجلاء كنهها ومدلولات رموزها طالما انها لاتقوم الا بالعرض فحسب ولاتتعمق بذكر الاسباب والنتائج وتغفل الظروف الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، الامر الذي يستوجب دراسة مستفيضة ومُعمقة في آن واحد لكافة المؤلفات التي تناولت الاساطير العراقية القديمة ونظيراتها في المنطقة مع ضرورة الاسترشاد بنتائج الدراسات الفلسفية عن تطور المجتمعات. فقد قدمت الدراسات الفلسفية المُعمقة بتحليلاتها العلمية الدقيقة التي على ضوئها توصل عمالقتها الى اكتشاف القوانين العامة المتحكمة والمؤثرة في سيرورة التطور البشرية وفق الشروط الظرفية الموضوعية والذاتية مع مراعاة الخصائص الموضعية، اجوبة دقيقة وصائبة، ساعدت على توضيح مسائل مهمة ظلت مُبهمة في مسيرة البشر التطورية، فعلى سبيل المثال، ما اسباب ريادة واصالة تطورات المجتمع العراقي وسبقه في الرقي الحضاري والانجاز الفكري المتقدم بما فيه الابداع في خلق التصورات الذهنية والمنجزات الادبية الرائعة، والتي تبرز من خلالها الاساطير كامثلة حية على تفوق العراق النسبي وارتقاء مستوى تطوره الاقتصادي والاجتماعي والفكري المُتميز بالنسبة للمجاورين من الامم في المنطقة.

ويبرز، هنا، دور الدراسات الفلسفية في تقديم التفسيرات والتعليلات المادية والمنطقية العلمية الصائبة حينما تؤكد على ضرورة دراسة الايديولوجية ضمن نطاق المجتمع وظروف تطوره بمعزل عنه وذلك للترابط الذي يمارسه المجتمع، مما يُسهل، من دون شك، فهم قضايا كثيرة ظلت غامضة في طبيعة الاسطورة من حيث الشكل والمضمون وعلاقتها بالطقس والسحر والعقيدة ناهيك عن عملية الفرز داخل الاسطورة العراقية القديمة حيث تؤكد الدراسة الموثقة ابتعاد التصورات الواقعية،

---

١ مقدمة في ادب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦م، ص١٩٤-١٩٥.

التي كوّنت بدايات العلم والمعرفة والفلسفة العراقية القديمة، عن التصورات الخيالية، التي اخذت بالابتعاد عن الواقعية لتشكل المثالية الملتصقة بالسحر والطقس والعقائد. ومن هنا كانت بداية انفصال المثالية عن الواقعية في العالم واستمر الى الآن.

اصبح ميدان دراسة الايديولوجية العراقية القديمة وما اتصل بها من اساطير وطقوس وممارسات، واسعاً رحباً والفضل في ذلك يعود الى تقدم علم الاساطير (الذي سنتحدث عنه فيما بعد) من جهة، كما يعود من جهة اخرى الى كثرة الالواح والنصوص المدونة المكتشفة التي اطلع عليها العلماء، (ينظر: **صموئيل نوح كريمر، من الواح سومر**، ص٢٠-٣)، مما أوجد وجهات نظر توزعت في مظان مختلفة كثيرة، في كتب ومجلات وحوليات ونشريات علمية واسعة الانتشار وبمختلف لغات العالم (ينظر: ما ذكره **طه باقر**، **"ملحمة كلكامش"**، ص٣٨-٥٠، إ. م. **دياكونوف** و ب. س. **ترانيموف**، **"جماليات ملحمة كلكامش"**، ص١١-٣١)، والطبع لا نستطيع حالياً وفي هذا المجال، الالمام بها وايرادها جميعاً، بيد اننا سنكتفي باستعراض بعض ماتيسر لنا دراسته من المؤلفات المعنية بالاساطير فحسب. واما المهتمة بتراث العراق الحضاري وبتأريخه السياسي والاجتماعي والاقتصادي، (**التقليدية =الكلاسيكية**) فهذه سيرد ذكرها في ثنايا البحث اذا ما اقتضى السياق ادراجها، عند اعتماد نصوصها.

يكتسب استعراضنا للمؤلفات القليلة، وان كان موجزاً ومُكثفاً، اهمية في اظهار مقدار العناية الموجهة لدراسة الاساطير العراقية القديمة. وتقديراً لجهود العالم الاثاري والمؤرخ البحاثة، استاذي بمادة تأريخ العراق القديم، بدار المعلمين العالية (**كلية التربية**) ١٩٤٢-١٩٤٣م، الاستاذ الراحل **طه باقر**، فانني ابدأ به، وان كان المفروض ان اقدم عليه استاذه، العالم الاثاري المختص بالسومريات، **كريمر، صموئيل نوح** Samual Nooh Kramer، الذي يقدره، الاستاذ **طه باقر**، اجل تقدير ويعتمد عليه كثيراً، كما سنرى عند تناول مؤلفاته. وأول ما نبتدأ به من مؤلفات الاستاذ **طه باقر** هو، **"ملحمة كلكامش"**، بغداد، ١٩٧٥م، الذي اظهر فيه جهداً ملحوظاً لاخراجه بثوب قشيب (اجرى على طبعته الاولى، ١٩٦١م، عدة تنقيحات واضافات) متتبعاً نصوص كثير من الترجمات، كما عرضها في الصفحات (٤٠-٤٦).

ان الذي يهمنا من هذا المؤلف هو مايخص ديموزى (**تموز**) وعشتار، لعلاقته بالنوروز، في الصفحات ٨٩-٩٧، ١٥٦-١٦١، وكذلك ما يخص ذكر خبر الطوفان

الـوارد في التـوراة وعلاقتـه بالملحمـة، في الـصفحات ١٦٢-١٦٦. ومؤلفـه الآخـر، "**مـن تراثنا اللغوي القديم**" (ما يُسمى في العربية بالـدخيل)[1]، حـول شـهر آذار، ص ٣١-٣٢، وبقيـة الاشـهر، ص٣٢، تمـوز ص٦٦-٧، وعـن الالـه تمـوز وعـشتار، ص٦٧، عـشتار اربـائيلو (**اربيـل**)، ص ١٥٨، وبابـل الـبرس، ص١٥٨-١٦١. ومؤلفـه، "**مقدمـة في ادب العراق القديم**"، (الفصل الثاني)، اساطير الخليقة واصل الاشياء، ص٧١-٩٦، **ملحمة كلگامش**، ص١٠٠-١٣٠، دموزي (**تمـوز**) و (**اينكمنـدو**) (**الراعـي والفـلاح**)، ص١٦٧-١٧٠، عن الطوفان ص١٧٣-١٧٧وتشمل:

(١) ملحمة زيودرا، ١٧٤-٥ و

(٢) ملحمـة اتراحاسـس، ١٧٦-١٧٧، والالهـة وخلـق الانـسان، ص١٧٧-١٨٠، وشـعر الغـزل، ١٨٧-٢٠٠ بـضمنها الـزواج المقـدس او الالهـي، ص١٨٩-١٩٥، اشـهر القصائد الغزلية، ص١٩٥-٢٠٠ وتشمل:

(١) حوار غرامي بين انانا (**عشتار**) و دموزي (**تموز**)، ص ١٩٥، و

(٢) الاتصال بين انانا ودموزي، ص ١٩٥ و

(٣) اللقاء بين الالهين العاشقين، ص ١٩٦-٧١٩٧ و

(٤) العرس الالهي بين انانا وبين الملك ادن-دكان، ص ١٩٧-١٩٨ و

(٥) قصيدة غزل في الملك شو-سين (وهي خمس قصائد بعضها بالادب المكشوف باقصى درجات الانغماس والافراط في الاتـصال الجنـسي، ص١٩٩٩-٢٠٠)، ص١٩٨-٢٠٠، وترتيلة للالهة عشتار، ص ٢٠٣-٢٠٥، ونصوص ادبية عن اساطير عالم ما بعد الموت، ص٢٢٢-٢٤٩.

قـد قـدم الاسـتاذ طـه بـاقر لمؤلفـه، "ملحمـة كلگـامش"، مقدمـة لخـص فيهـا رأيـه بالانتـاج الادبـي العراقـي القـديم، جـاء فيهـا: ((ان الانتـاج الادبـي في حـضارة وادي الرافدين ذو خطورة خاصة في تأريخ الاداب البشرية، ذلك لانه يمثـل لنـا اولى محـاولات الانسان للتعبير عن الحياة وقيمها باسلوب الخيال والفن. وعلى الرغم من ان هذه كانت اولى المحاولات في تـأريخ تطـور الانـسان الادبـي بيـد ان اروع واعجب مايجـده الفـاحص لادب وادي الرافـدين هـو ان مـع ايغالـه في القـدم وسـبقه جميـع الاداب العالميـة، يتـسم بالـصفات الاساسية الـتي تميـز الاداب العالميـة الناضـجة سـواء اكـان ذلـك مـن ناحيـة

---

١ بغداد، ١٩٨٠م.

الاساليب وطرق التعبير ام من ناحية الموضوع والمحتوى ام من ناحية الصور الفنية))[1]، ثم اثبت بأن هذا الادب هو اقدم ادب عرفه العالم القديم وقد وصلنا من دون تحوير وتغيير مثلما حل ببقية الاداب العالمية[2].

لايقتصر دور الاسطورة العراقية القديمة على ترسيخ معتقدات سكان وادي الرافدين القدماء وتطورها فحسب، وانما تعتبر مرتكزاً اساسياً لبناء ثقافتهم ايضاً، ولهذا تكتسب اهمية فائقة لانها تعكس لنا، الى حد ما، ذلك الواقع الذي عاش فيه العراقيون القدماء وصوره ذهنياً برموز و دلالات وبرسوم ومنحوتات وطقوس وممارسات وكلها تحكي لنا انعكاس الواقع في اذهان ابناء المجتمع العراقي القديم وتطوره خيالياً، فالالهة والعلاقات القائمة بينها وتباين درجات مراكز نفوذها وسلطاتها واختصاصاتها انما تصور الحياة اليومية وتدرجها من البسيطة الى المعقدة من اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية وحتى الجنسية وكل ما كان يدور في خلد هؤلاء السكان.

وتبرز اهمية الاسطورة العراقية في البناء الثقافي للمجتمع العراقي القديم من ملاحظة اولية تلقى على ابواب الادب العراقي القديم الاحد عشر التي صنفها الاستاذ **طه باقر** في مؤلف، "**مقدمة في ادب العراق القديم**"، (الفصل الثاني، ص٦٩-٧٠)، حيث تشكل الاسطورة عنصراً اساسياً في الابواب الاربعة الاولى كما وتدخل بصورة مباشرة او غير مباشرة في بناء بعض اجزاء الابواب الاخرى. وهذه الابواب كما صنفها الاستاذ **طه باقر**:

١. **الخليقة واصل الوجود والاشياء**: ويأتي في مقدمة هذا الموضوع اصل الالهة والاشياء وخلق الانسان واصل العمران. ويدخل معظم هذه الموضوعات في علم الاساطير (**الميثولوجيا** Mythology) تحت المصطلحين:

أ. **اصل الكون والوجود** Cormogony

ب. **اصل الالهة** Theogony

٢. **الملاحم واعمال الابطال والالهة واشباه الالهة**، اي مايصطلح عليه، ادب البطولة والملاحم، Epic

٣. **قصص الطوفان** Flood Deluge

---

١ بغداد، ١٩٧٥م، ص٨.

٢ ن. م، ص٨ و٩ و١٠.

٤. **اساطير ما بعد الموت او علم الارواح والعالم الاسفل** .Nether World Erchotology

٥. **ادب الحكمة** Wisdom Literature. ويدخل في هذا الباب الحكم والوصايا والامثال وموضوع الخير والشر والعدل الالهي Treodicy.

٦. **ادب المناظرة والمُفاخرة** Dioputation، **والحوار** Dialogue.

٧. **ادب السخرية والفكاهة** Satire، **وقصص الحيوان** Faller.

٨. **ادب الرثاء** Lamentation، ولاسيما رثاء وندب تدمير المدن ومراكز العمران.

٩. **ادب الحب والغزل** Love Literature.

١٠. **الصلوات والتراتيل والابتهالات والترانيم والادعية**...الخ.Prayer, Hymno, etc.

١١. **بعض الرُقى والتعاويذ** Incantation.

ان اوسع ما لدي من المعلومات عن الاساطير العراقية هي من حصيلة ابحاث العالم الروسي المولد، ١٨٩٧م، والامريكي النشأة والتجنس[١]، **صموئيل نوح كريمر**، من مشاهير المختصين بالمباحث السومرية، الذي قام بدراسة وترجمة وشرح العديد من الالواح السومرية، ومنها: "من الواح سومر"، نشر باللغة الانكليزية في كولورادو- الولايات المتحدة، عام ١٩٥٦م، وقام بترجمته الى العربية، لحساب مؤسسة فرانكلين الامريكية، تلميذه الاستاذ **طه باقر**، [جامعة شيكاغو، ١٩٣٤-١٩٣٨م]، وطُبعت الترجمة في القاهرة، ١٩٥٧م[٢].

والكتاب هو تلخيص مبسط للالواح السومرية عن ريادة حضارة وادي الرافدين يفهمه القارئ العادي ولايستغني عنه الباحث المختص، تناول فيه اولوية اهتمام العراقيين القدماء بالتربية والتعليم وشؤون الادارة والحكم والتشريع والطب والزراعة بفرعيها الحقلية والبستنة والفلسفة والاخلاق والحكمة -اول ايوب- والامثال والاقوال المأثورة والافكار العقائدية حول الفردوس والطوفان والعالم الاسفل وذبح التنين

---

١ ذكر الاستاذ طه باقر بان كريمر هاجر الى امريكا وعمره تسع سنوات، هامش (١) ص٣ من الواح سومر، بينما ذكر الاستاذ يوسف داود عبدالقادر في حديثه عنه في ترجمته لكتاب الاساطير السومرية بانه هاجر وعمره ١٩ سنة (ص٩) ورواية طه باقر ادق لانه كان متصلاً باستاذه واطلع على سيرة حياته مباشرة.

٢ والكتاب ملخص قامت بترجمته مُلخصاً ناجية المراني، الموسوعة الصغيرة، رقم ٧٧، بغداد، ١٩٨٠م. بعنوان: هنا بدأ التأريخ (حول الاصالة في حضارة وادي الرافدين).

وقصص **كلكامش** -اول حالة من الاستعارة والاقتباسات الادبية، ادب الملاحم اول عصر بطولة عند الانسان واول اغنية في الحب.

لقد حاول **كريمر** ان يثبت، بالاعتماد على النصوص السومرية المحققة، اصالة الحضارة العراقية القديمة. يقول عنه الاستاذ **طه باقر**: ((والى هذا فأنه خصص جهوده في سني حياته العلمية الاخيرة على باب خاص من هذا الحقل: هو باب الاداب السومرية "راجع في هذا الشأن: توطئة المؤلف ومقدمته"، والحق يقال ان هذا باب طريف وعلى قدر عظيم من الخطورة والاهمية في تأريخ الحضارة، بحيث يصح القول ان مؤلف الكتاب الفاضل هو من الباحثين القلائل الذين يرجع اليهم الفضل في الكشف عن اروع فصل في تأريخ الانسان الروحي والادبي))[1].

ان الذي يهمنا في كتابه **"من الواح سومر"**، هو أنه اشتمل على الكثير من الاساطير والملاحم كما في (اول حرب للاعصاب، ص ٦١-٧٩)، وأول آراء الانسان في اصل الكون وفلسفة الكائنات (ص١٥١-١٩٠) وخاصة في اول مناظرة ادبية (ص٢٢٤-٢٣٧)، ولاسيما الثالثة، عن انانا ودموزي وانكمندو (ص٢٣٠-٢٣٦)، ويرى ان في هذه المناظرات لصدى في التوراة: ((فقد مّر بنا ذكر (**المياه الاولى**) (**او البحر الاول**) والفصل ما بين السماء والارض، وخلق الانسان من الطين، والاخلاق، والشرائع والقوانين، والعذاب والتسليم لمشيئة الالهة، وخاصة مثل الخصام بين **قابيل و هابيل** - وكلّها تذكرنا او على الاقل تذكرنا الى حد ما بالافكار والاراء الواردة في العهد القديم))[2].

يقول في الفصل السابع عشر -الفردوس- اول اوجه مشابهة مع التوراة: ((حول الجنة وأكل الثمار الممنوعة وخلق حواء من الضلع والحمل في ٩ ايام بدلاً من ٩ اشهر. ومن (**تن- تي**) السيدة التي تحيي او (**سيدة الضلع**) وهكذا صارت **"سيدة الضلع"** في الادب السومري تعني او تطابق بطريق التورية والتلاعب بالالفاظ ايضاً **"السيدة التي تحيي"**. اذ يقول كريمر: فكانت هذه التورية التي تُعد أقدم تورية ادبية من نوعها قد نُقلت وخُلدت في قصة الفردوس التوراتية))[3] [يقصد خلق حواء]. وقد اورد النص

---

١ من الواح سومر، ص٣-٤. وكذلك كتب عنه الاستاذ يوسف داود عبدالقادر: ((نشر العديد من المقالات والبحوث والمؤلفات واليه يرجع الفضل في الكشف اروع فصل في تاريخ الانسانية الروحي والادبي))، الاساطير السومرية، ص٩. ويظهر ان حرف الجر (عن) بين كلمتي الكشف واروع قد سقط.

٢ من الواح سومر، نفس المعطيات الواردة في المتن.

٣ ن. م، المعطيات الواردة اعلاه.

(ص٢٤٤-٢٤٩)، ومنها: ((... يا اخي ما يؤلمك، - ان "**ضلعي**" هي التي تؤلمني، - لقد أولدنا من اجلك الالهة "**تن-تي**" [**اي سيدة الضلع**] او "**السيدة التي تحيي**"))[1].

((كان **الفردوس** بحسب تعاليم اهل اللاهوت السومريين وقفاً على الالهة وحدهم دون غيرهم ولانصيب للانسان الفاني فيه. هكذا علق **كريمر** على النصوص الخاصة بالفردوس واضاف -ولكن انساناً واحداً فقط استطاع بحسب مؤلفي الاساطير السومرية ان يدخل الى ذلك الفردوس الالهي. وهذا يقودنا الى قصة (**نوح**) عند السومريين وقصة الطوفان. وهي من بين الاداب المدونة بالخطوط المسمارية التي كُشف عنها حتى الان وهي اهم واكثر القصص مشابهة لما جاء في التوراة))[2].

خصص الفصل الثامن عشر (ص٢٥١-٢٥٩) لـ"**طوفان**" - **اول نوح**. والفصل التاسع عشر (ص٢٦١-٢٨٢) لـ[**العالم السفلي**] اول قصة عن العودة الى الحياة. والفصل العشرين (ذبح التنين) (ص٢٨٣-٣٠٢). اول نظير **للقديس جورج**. والفصل الحادي والعشرين (ص٣٠٣-٣٣٠) [**قصة كلكامش**] اول حالة من الاستعارة والاقتباسات الادبية. الفصل الثاني والعشرين (ص٣٣١-٣٦٢) [**اول الملاحم**] اول عصر بطولة عند الانسان. الفصل الثالث والعشرين (ص٢٦٣-٢٦٩) [**اول اغنية في الحب**] "**الى العريس الملكي**". يقول **كريمر** بصددها: ((... ثُمّ سرعان ما تبين لي ايضاً ان تلك القصيدة لم تكن قصيدة غزل دنيوية، اي لم تكن اغنية حب بين رجل (**رجل وفتاة**)) من البشر العاديين، بل انها تدور حول ملك وعروسه المختارة. ومما لا مراء فيه كان المقصود منها ان تتلى في اثناء بعض المراسيم والشعائر المقدسة القديمة، وبوجه خاص في المناسبة الدينية المعروفة باسم "**الزواج المقدس**". فبمقتضى المعتقدات السومرية كان واجباً دينياً على الحاكم في كل عام ان يتزوج بكاهنة ممن نذرن انفسهم الى (**انانا**) الهة الحب والتوالد، ضماناً لخصب التربة ولخصب الارحام. وان هذا الاحتفال الذي زادت السنون من قداسته كان يُحتفى به في يوم عيد رأس السنة، وذلك باقامة الاعياد والولائم المقرونة بالموسيقى والغناء والرقص. وكانت القصيدة المدونة في ذلك اللوح الصغير الموجود في **استانبول** على

---

١ ن. م، المعطيات المذكورة في المتن.

٢ ن. م، المعطيات المذكوره اعلاه.

اكثر من الترجيح تتلوها العروس المختارة للملك "شو-مين" في اثناء سير الاحتفالات والاعياد الخاصة بعيد رأس السنة))[1].

وللامانة العلمية يذكر كريمر بان تلك القصيدة قد استنسختها السيدة "مُعزز چك" من الامناء الموكلين بمجموعة الالواح في متحف استانبول. كما ذكر بان هذه القصيدة قد نشرت بالاشتراك مع "چك" مع الاستنساخ والتعريب ذكر الاستاذ طه باقر في هامش ص ٣٦٤ عن التعريب اي نقل اصوات لغة (وفي هذه الحالة اللغة السومرية) بالحروف اللاتينية، اما قاموس المورد فعرف هذه الكلمة بـ(التنقحر).

[والترجمة والتعليقات في مجلة الجمعية التأريخية التركية.

Belleten, Vof. ١٦, PP. ٣٤٥ff]

ونقدم فيما يأتي ترجمة اولية للقصيدة:

أيها العريس الحبيب الى قلبي،

جمالك باهر، حلو، كالشهد

الصفحة ٣٦٤- من الواح سومر

ايها الاسد الحبيب الى قلبي،

جمالك باهر، حلو، كالشـــهد،

الصفحة ٣٦٥- من الواح سومر

وتنتهي هذه القصيدة بهذا المقطع في الصفحة ٣٦٦:

"موضعك جميل حلو كالشهد، فضع يدك عليه،

"قرب يدك عليه كُرداء ال "جشبان"،

"ضم كفك عليه كُرداء ال "جشبان"،

"انها قصيدة غناء (بلبالة) من قصائد "انانا".

{لم نجد في مؤلف كريمر شرحاً لكلمة بلبالة Ballale الواردة في آخر سطر من المقطع الاخير. فرُبما كان هذا السطر شرحاً للقصيدة وليس بيتاً من ابياتها، لقد وجدنا شرحاً لكلمة "بلبالة" لدى الاستاذ طه باقر في هامش ص ١٦٧ من مؤلفه،

---

١ ن. م، والمعطيات المذكورة في المنى، ولزيادة التفاصيل، ينظر: طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم،: (قصيدة غزل في الملك "شو-سين")، ص١٩٨-٢٠٠.

مقدمة في ادب العراق القديم، حيث قال: (بأن صنفاً من ادب المفاخرة يطلق عليه بالسومرية "ادمن –دوكا") وهو نوع من التراتيل المُسماة بالسومرية "بلباله"}.

هنالك قصيدة اخرى، وهي اغنية في الحب، ذكرها كريمر، ص ٣٦٨-٩. وخصص الفصل الرابع والعشرين (ص٣٧١-٣٨٣) لفهارس خزانات الكتب التي عثر عليها والتي منها واحدة في متحف اللوفر والاخرى في متحف جامعة بنسلفانيا.

تناول د. **فاضل عبدالواحد علي**، استاذ السومريات بقسم الآثار بكلية الاداب بجامعة بغداد، الاساطير العراقية القديمة في مجالات عدة من ابحاثه وما يهمنا ذكره هنا مؤلفه الخاص بدموزي وعلاقته بانانا الموسوم بـ"**عشتار ومأساة تموز**"، [بغداد، ١٩٧٣م، ٢٤٢صفحة]، فتحدث في الفصل الاول (ص١٩-٥٤) عن الالهة السومرية وموقع عشتار بينها، وفي الفصل الثاني عن انانا (**عشتار**) عبر العصور (ص٥٧-٧٩)، كما تحدث عن انانا (**عشتار**) كالهة للحب والجنس. الفصل الثالث (ص٨٣-١٠٤)، وفي الفصل الرابع يتحدث عن نزول انانا (**عشتار**) الى العالم السفلي (ص١٠٧-١٢٥)، وخصص الفصل الخامس لاعراس دموزي (**تموز**) والزواج المقدس (ص١٢٩-١٦٣)، ويُنهي مؤلفه بالفصل السادس الذي كرسه لمأساة دموزي (**تموز**) والحزن الجماعي (ص١٦٧-١٨٤). لقد ناقش الكثير من الطروحات الخاصة بتسمية واختصاص دموزي وهل كان ملكاً وغدا بعد ذلك الهاً وغيرها. وقد رفد الفصول بنصوص حية من الالواح السومرية والبابلية للتوثيق، وسوف نشير اليها عند استخدامنا لها لاحقاً.

وكتابه الثاني بعنوان: "**الطوفان**" في المراجع المسمارية، (بغداد، ١٩٧٥م)، وقد قسم المؤلف هذا الكتاب الى ثلاثة فصول وملحق بالنصوص. تحدث في الفصل الاول (ص١٧-٤٠) عن الاوليات حيث تناول فيه نطاق البحث والمدلول اللغوي للكلمة "**الطوفان**" في السومرية ٥ a-ma-wru والبابلية alulu) وبحث المراجع الرئيسية عن الطوفان، والتي اشتملت قائمة الملوك السومرية، قصة الطوفان السومرية، قصة الطوفان البابلية (**اتراخاسيس**) وقصة الطوفان في ملحمة كلكامش والطوفان في المراجع غير المسمارية وابطال قصة الطوفان من الالهة.

وكرّس الفصل الثاني (ص٤٣-٦٥) لما قبل الطوفان، بينما تحدث في الفصل الثالث عن الطوفان (ص٦٩-١١٣) بعنوان: ثم جاء الطوفان. وخصص الملحق (ص١١٧-١٨٤) لقصص الطوفان في المراجع السومرية، فأورد ترجمة للنصوص

السومرية والبابلية مع تعليقات وهوامش. وخصص بعد ذلك خمس صفحات (١٧٧-١٩٤) للحديث عن الطوفان في التوراة، فأورد نصوصاً من التوراة – سفر التكوين الاصحاح السادس والاصحاح السابع والاصحاح الثامن والاصحاح التاسع، كما هي من دون اي تعليق.

نشر البروفيسور إ. م. دياكونوف في كتاب "الحضارة والفن القديم والشرق"، في القسم الاول من ابحاث **"متحف الارميتاج"** بلينينغراد المجلد الثاني، منشورات الفن، موسكو، بحثاً بعنوان: **گلگامش**. حول شخصيته وعلاقة الاسطورة بالشعر الملحمي. [قام بترجمته الاستاذ **عزيز حداد** بعنوان: **جماليات ملحمة گلگامش**، ونشره في مجلة الاقلام العراقية، العدد١، السنة الثامنة، بغداد، ١٩٧٢م، ثُمّ طبعه بكتاب مستقل بنفس العنوان، بغداد، ١٩٧٣]. ويتألف الكتاب المترجم الى العربية من الروسية، من ٢٠٨صفحة، خصص الصفحات ٩-٩٤ عن **گلگامش** بين الاسطورة والملحمة ص١١-٣١، ثُمّ ملحمة عن **گلگامش** الذي رأى كل شئ ٣٣-٦٧. ثُم الالواح الاول والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع و العاشر و الحادي عشر (المترجمة من الاكدية الى الروسية) ٣٣-٥٩، **وگلگامش** في الميثولوجيا ٦٨-٧٥، والاغاني السومرية الخمس ٧٢-٧٥، ومصير **انكيدو** مصير كل البشرية ٧٦، مصير **انكيدو**- المصير النموذجي للانسان ٧٦-٧، كما تحدث عن شخصية **گلگامش** ٧٧-٧٩، وشعبية **گلگامش** ومصير الانسان ٨٠-٨٤، والاهمية للملحمة العالمية ٨٥-٨٧. ثُم الترجمة الكاملة لملحمة **گلگامش** (**الذي رأى كل شئ**) ٩٥-١٦٠، ثُم دراسة جمالية: اقدم المثل الجمالية والفنية في ملحمة **گلگامش** ١٦٣-١٨٠، (هذا البحث مترجم عن كتاب: **الجمالية والفن**، مجموعة ابحاث في تأريخ الاثار الجمالية، باشراف ب. س. **ترافيموف**، منشورات **اكاديمية العلوم السوفيتية** ومعهد الفلسفة، مطبوعات العلم، موسكو، ١٩٦٦م، ص٥-١٤ (**بالروسية**). (وقد نشر الاستاذ **عزيز حداد**، ترجمة له بالعربية في **مجلة الكلمة العراقية**، العدد الثالث، ايار ١٩٧٢م، السنة الرابعة، ص٦٤-٨٢). والكتاب مزدان بصور كثيرة كما وان المترجم قد أعد ببليوغرافيا موجزة عن المصادر الاجنبية لدراسة ملحمة **گلگامش** استمدها من مؤلف دياكونوف **گلگامش**، ١٩٦١م.

احتوى مؤلف **دياكونوف** (**جماليات كلگامش**)، ترجمات للالواح عن الاكدية مع شروح وتعليقات وصور، كما قارن **دياكونوف** بين النصوص الاكدية والاشورية والحيثية، فأورد في مقدمة اللوح السادس:

أ. بعد الجملة يغتسل **كلگامش** ويرتدي ملابس نظيفة، مذكراً (**عشتار**) بانها احبت الكثيرين والحقت الاذى بهم جميعاً (**حيث مسختهم الى حيوانات**)– نسخة نينوى.

ب. الالهة (**عشتار**) ترتقي الى السماء –الى الاله (**آنو**) وتطلب منه خلق ثور سحري* لكي يهزم (**كلگامش**). يُحذرها (**آنو**) من مغبة حلول سبع سنين عجاف. غير ان (**عشتار**) تعده باطعام البشرية. الالهة تخلق الثور. نسخة نينوى. النسخة الحيثية (ص٤٤–٤٥).

جلبت اسطورة خلق الثور السحري (**السماوي**) والسنين السبع العجاف في اللوح السادس انتباهنا الى ان التوارة قد اوردت في **قصة يوسف** (سفر التكوين الاصحاح الحادي والاربعين، ص٦٧، ٦٨، ٦٩) حلم فرعون مصر، مما حملنا على الاعتقاد بان اللوح السادس من هذه الاسطورة كان احد مرتكزات بناء ذلك الحلم وتفسيره. لم يشر الى ذلك دياكونوف وكان من المفروض ان يذكرها **جيمس فريزر** (الفلكلور في العهد القديم، الجزء الاول، الفصل الخاص بـ **قدح يوسف**، ص٣٧٥–٣٨٠).

فقد ورد في **قصة يوسف** السنوات السبع العجاف وكيفية تداركها: اذ ذكر في بداية الاصحاح (٤١) مايلي: ((... وحدث من بعد سنتين من الزمان ان **فرعون** رأى حلماً. واذا هو واقف عند النهر. وهو ذا سبع بقرات طالعة من النهر حسنة المنظر وسمينة اللحم. فارتعت في روضة. ثم هو ذا سبع بقرات اخرى طالعة وراءها من النهر قبيحة المنظر ورقيقة اللحم. فوقفت بجانب البقرات الاولى على شاطئ النهر فأكلت البقرات القبيحة المنظر والرقيقة اللحم البقرات السبعة الحسنة المنظر والسمينة..ثُم نام فحلم ثانية وهوذا سبع سنابل طالعة في ساق واحد سمينة وحسنة. ثم هوذا سبع سنابل رقيقة وملفوفة بالريح الشرقية نابتة وراءها. فابتلعت السنابل الرقيقة السنابل السبعة السمينة الممتلئة)). ثم تذكر **التوراة** تفسير **يوسف** لذلك: ((فقال يوسف لفرعون حلم فرعون واحد قد اخبر الله **فرعون** بما هو صانع. البقرات السبع الحسنة هي سبع سنين

---

* في بقية المؤلفات عن كلگامش: ثور سماوي، ينظر: طه باقر، ملحمة كلگامش، ص٩٤ و٩٥، ساندرزن، ملحمة جلجامش، ص ٧١–٢، د. فاضل عبدالواحد علي، عشتار ومأساة تموز، ص٦٨ و٦٩. لقد اوردنا النص الخاص بذلك في الملحق رقم ٩ ايضاً.

والسنابل السبع الحسنة هي سبع سنين. وهو حلم واحد..هوذا سبع سنين قادمة شبعاً عظيماً في كل ارض مصر، ثم تقوم بعدها سبع سنين جوعاً)). (ص٦٩)، ثم يقترح يوسف على فرعون: ((... يفعل فرعون فيوكل نظاراً على الارض ويأخذ خمس غلة ارض مصر في سني السبع فيجمعون جميع طعام هذه السنين الجيدة القادمة ويحرثون قمحاً تحت يد فرعون طعاماً في المدن ويحفظونه فيكون الطعام ذخيرة للارض لسبع سني الجوع التي تكون في ارض مصر. فلا تنقرض الارض بالجوع)). (ص٦٩). لقد اقتبسنا من ملحمة كلكامش النص الخاص بذلك في الملحق رقم (٩) كاملاً.

من الذين حققوا ملحمة كلكامش ونقلها الى الانكليزية، سنة ١٩٦٠م، ن. ك. ساندرز. وقد قام بترجمتها الى العربية محمد نبيل نوفل و فاروق حافظ القاضي، القاهرة، ١٩٧٠م. لقد اشار ساندرز الى جهود العلماء المتواصلة في كشف الواح هذه الملحمة ودراسة نصوصها، ص٩–١٤، ثم تحدث عن الاطار التأريخي لعصر الملحمة، ص١٤–١٧، ثم الاطار الادبي لها، ص١٧–٢٠، وتكلم عن بطل الملحمة، (٢١–٢٣)، ثم عن الالهة الرئيسية التي ورد ذكرها في الملحمة (٢٣–٢٨)، وذكر في هذا المجال الالهة عشتار: ((واما عشتار –وهي في السومرية اينانا– فقد كانت تعبد اوروك العظيم جنباً الى جنب مع الاله آنو، وهي ملكة السماء وشخصيتها مبهمة بحكم كونها ربة الحب والحرب))، (ص٢٥). وكان الاسم السومري الدال على العالم السفلي وهو (كور) يعني ايضاً الجبل والارض الغربية.

لقد ذكر المصادر التي اعتمد عليها في ترجمته للملحمة الى الانكليزية على جهود العلماء، ذكر قسماً منهم. وقد فضل ترجمة الملحمة نثراً وعلل ذلك بقوله: ((هذا، ولم اتبع الروايات الاخرى في صياغة الملحمة شعراً، ايماناً بان النثر سوف يكون ايسر واسلس، وخاصة في الفقرات الصعبة، ولنفس السبب تركت تقسيم الرواية الى الواح)) (الملاحظات على هذه الترجمة ص٤٤–٤٨). كان تناوله للملحمة على اساس المواضيع وليس الى الواح (ص٥١–٩٦) على الوجه الاتي:

تمهيد: كلكامش ملكاً على اوروك:

١. مقدم انكيدو، ٥٢–٥٨.

٢. رحلة الغابة، ٥٨–٦٩.

٣. عشتار وكلكامش وموت انكيدو ٧٠–٧٩ (وقد اورد نصوصاً شعرية، ٧٦–٧٨).

٤. البحث عن الخلود، ٧٩–٨٧.

٥. قصة الطوفان، ٨٧–٩٢. (وقد اورد نصوصاً شعرية، ص٩١).

٦. العودة، ٩٢–٩٥.

٧. موت **گلگامش** ٩٥–٩٦ (وقد تخللها نصوص شعرية، ص٩٥–٦). مع معجم للاسماء، ص٩٧–١٠٤، وملحق المصادر، ص١٠٥–١٠٨.

الفصل الرابع

دراسة الاساطير الايرانية القديمة

توطئة

تتساوى المجتمعات في تأثرها بالثوابت من القوانين الطبيعية الاساسية العامة، المتحكّمة بأحداث منعطفات اجتماعية كبرى، فيما لوتوفرت للمجتمعات نفس شروط التغيّر الظرفية، خلال مسار تاريخها التطوري، فتظهر لديها وحدة الاسلوب مع تنوّع لابدّ من ظهوره لدى كل منها في انماط تطبيقاتها المحليه، جراء تباين مؤثرات الظروف الطبيعية [البيئية، التضاريس، التربة، المناخ، المياه... الخ] في الانتاج، قديماً بشكل خاص، حيث يظهر التأثير بوضوح في تحديد البدايات وفي وتائر سير منحنيات التطوّر وأخيراً في أشكال التطبيقات. لاتمس اذن تلك الاختلافات، كما تبدو، جوهر وأسلوب الانتاج في اي تشكيل [Folmation] أقتصادي أجتماعي، حيث ترد وحدة الاسلوب وتنوع سبيل تحقيقه، فعلى سبيل المثال كانت تشكيلة العبودية سائدة كأسلوب في مجتمعي الاغريق والرومان، بيد أنّ السبل في تطبيق أسلوب الانتاج العبودي وكذك النظام [System] العبودي لم تكن متشابهة تماما في كليهما.

ولو عدنا الى ما نحن بصدده، والى أقدم من تأريخ الاغريق والرومان، الى العهود الهمجية في كل من العراق وأيران القديمين وقارنّا بين مجتمعيهما فأننا سنرى اختلافاً ظاهراً بينهما في سبيل تطبيقهما لأطوار المراحل التي كان يمران بها وان كانت صورة الاختلاف تبدو باهتة عند البداية وخلال مزاولهتما طور جمع القوت Gathating Stage ولكنها بدأت تبرز بعد بوضوح الانتقال الى طور أنتاج القوت أو Food Producing Food Stage، والتي ترجع الى اختلاف ظروفهما البيئية فحسب، والتي تنعكس آثارها أيضاً في اختلاف البُنّى الذهنية الفنطازية لكلا المجتمعين المتميزين عن بعضهما في التأثر بخصوصيات وضعيهما. فلا جدال في ان ماكان يختمر من تصوّرات ذهنية خيالية عن

المحيط والمجتمع لدى مزارعين مستقرين بأراض سهلة تربتها خصبة ومياهما وفيرة بجنوب العراق ويمارسون علاقات أجتماعية أعقد نسبيا من علاقات مجتمعي الصيد والرعي، ليختلف عن تصوّرات تختمر في ذهنية أبناء المجتمع الايراني المجاور حيث لايزال أبناؤه يمارسون علاقات أجتماعية بسيطة لأن غالبيتهم كانت من الصيادين والرعاة تجوب نجاداً وعرة وتجتاز مفاوز مقفرة وتحلم بسحب ممطرة وربوع نضرة ونيران متقدّة أساسيات الهرم الهيكلي لبناء مجتمعهم البسيط الذي تستقر على قمته الشمس المشعة التي تمنحهم النور والدفء ومعها القمر الذي ينير سبلهم ليلاً.

تختلف إذن ردود فعل المجتمعين المتباينين المنعكسة عن تجليات بيئتيهما وعلاقات مجتمعيهما المختلفتين وان كانت تصوّراتهما، كما ذكرنا آنفاً، الذهنية الفنطازية متقاربة خاصة عن بدء نشوء الكون والخليقة مع أختلاف في بعض التفاصيل الجزئية، ومتقاربة ايضا فيما سُطر عن تلك المعتقدات من تخيلات وطتوس وممارسات وأحتفالات خاصة وانّ أقدم أسلاف السومريين بشمال العراق الجبلي هم أيضا كانوا من الصيادين والرعاة غير مستقرين قبل تعلمهم الزراعة وتدجين الحيوان وأنتقالهم التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت [وان كان استهلاكياً للاكتفاء الذاتي وليس بضائعياً].

لكن الاختلافات نتيجة تباين البيئات بدأت تطفو على السطح بعد نزوح السومريين صوب جنوب وادي الرافدين والاستقرار في جنوب السهل الرسوبي حيث أخذت المؤثرات البيئية تلعب دورها في أبراز تأثيرها لتؤثر في مساري المجتمعين العراقي والايراني وفي تحوير وتطوير تصوّراتهما الذهنية الخالية تبعاً لذلك وبذلك أبتعدا في الشكل وليس في المضمون بعضهما عن بعض.

نرى في ضوء هذا السياق ان المجتمعات الايرانية القديمة لم تختلف عن نظائرها من المجموعات البدائية التي أبدعت في أختلاق تصوّراتها الذهنية الخالية لتفسر بها تجليات مظاهر الطبيعة وعناصرها المادية وماكان قائماً بينها من علاقات اجتماعية بسيطة ساذجة. فأختلقت أرباباً لكلّ قوى ومظهر وعنصر في الطبيعة وأقامت بين تلك الارباب نظاماً وعلاقات مقتبسة من مجتمعاتهم البسيطة وأضفت تلك الشعوب البدائيه على الارباب مُسميّات وكنى ونسبت لها مشاعر وأحاسيس مختلفة. فسارت المجتمعات الايرانية البدائية [وبشكل ادق المجموعات الايرانية البدائية]، منذ بدء تكوينها، ولابدّ، على نسق

ماسار عليه الاخرون من بدائيي العالم. فنسبت الايرانية الى قوى الطبيعة ومظاهرها وعناصرها قوى خارقة الشعور ولها القدرة على مكافأة البشر عندما تنال رضاهم فتمنحهم النعم والالاء وتُلحق بهم الاذى حينما يحلُّ سخطها عليهم فينالون أقسى العقاب.

وأطلقوا على الارباب تسميّة الاهورات؛ فكل شيئ بالطبيعة "آهور". إنَّ هذه المعتقدات الايرانية القديمة جداً وما ألف منها من أساطير وطقوس وممارسات تعكس ولاشكّ، أنطباعاتهم الانعكاسية لتجليات الطبيعة والمجتمع كما توضح بالذات أساليب تقديم الولاء والطاعة والشكر والثناء بالضحايا والقرابين وبالتراتيل والطقوس والممارسات الاحتفالية. بقيت تلك المعتقدات والاساطير والطقوس والمراسيم تمارس حُقُبا طويلة طالما كان المجتمع يمارس طور جمع القوت حتى ترسخت في أذهانهم ووجدانهم بشكل معتقدات دينية ولها أعياد رسمية. ولكن برغم شدة تعلقهم بمعتقداتهم تلك ولأنها كانت تنقل من جيل لاخر شفاها فان اكثرها كان عرضة للنسيان والاندثار كما كانت عرضة للتحوير والتطوير من حين لاخر في سياق التطوّر العام للمنطقة وللخاص بأيران. وبما انهما غير مدوّنه، بخلاف ما رأيناه لدى السومريين، حيث كانت أساطيرهم ومعتقداتهم مدوّنه على ألواح من الطين، وان تأخر تدوينها بعد حين. فان ذلك تسبب في ضياع الكثير من أساطير ومعتقدات الايرانيين الاقدمين. ولانّ الديانة المزدية [المجوسية الثنوية نسبة الى الاله "آهورمزدا"] قد تخلّت عن معظم تلك المعتقدات البدائية القديمة، كما أجرت تغييراً على تسميّات الاساطير الاصلية الطفولية الساذجة، التي لم يعد الكثير منها، بسبب ما حلّ في المجتمع الايراني من تطورّات أقتصادية وأجتماعية، يلائم المستجد من التصورات الذهنية المتزامنة مع ظهور المقدمات المادية لظهور المجتمع الطبقي، وأنتقال المجتمع التدريجي البطيء من طور جمع القوت الى طور أنتاج القوت، حيث لم يعد مقبولا كالسابق أستمرار شمولية العبادة الوثنية التعددية الموسعة لآلهة الطبيعة، تلك العبادة المقبولة والمسايرة للبنية الذهنية لمجتمع تشكيلة المشاعية الخالية من الطبقات المتضادة والمتناحرة، فظهور المقدمات المادية للاستغلال الطبقي في المجتمع الايراني القديم تطلّب أنْ يجد له أنعكاساً عقائديا (ايدولوجيا) جديداً في الديانتين المزدكية والزرادشتية، يختلف عن المعتقدات القديمة التي كانت سائدة. ولكن الاستجابة لتغيير المعتقدات لاتتم بسرعة وبسهولة.

ومع ذلك وجدت الضرورة للابتعاد عن شموليه العبادة التعددية الموسعة لالهة الطبيعة والاكتفاء، بعد مناقشات وصراعات طويلة، بالهين رئيسيين أثنين؛ العبادة الثنوية، المشخصة بـ(١) إله الخير والنور، **"آهور مزدا"** ممثلا للطبقة المسحوقة المستغلة المسالمة الخيرة، و (٢) إله الشر والظلمة، **"آهورمين"** ممثلا للطبقة السائدة المتسلطة المستغلة الشريرة، والصراع الدائمي بين قوى الخير والمحبة وبين الشر والطغيان [يعني الصراع الدائم بين الطبقتين المتضادتين المتناحرتين] مع مجموعة من آلهة صغار تعين اله الخير، يعبر عنها بالملائكة وأخرى تعين إله الشر يعبرّ عنها بالديوان [جمع ديو]. وكان الصراع بين كاوه والضحاك مجسداً لفكرة الصراع بين الخير والشر وغلبة الخير وأنتصاره في الاخير.

لم تبق الاساطير الايرانية القديمة على حالها وأنمّا لحقها التحوير والتغيير والتشذيب، كما انها تأثرت بالعقائد والافكار والاراء المجاورة حتى تغيرّت أسماء بعض الالهة القديمة، وقد شذّب المغان، رجال الدين الزرادشتي، بعضاً من العقائد القديمة التي لم تقو على الصمود أمام النقد الذي تعرضّت له من الخارج الهيلينسيه المسيحية [الغنوصية Gmastieiom، والغنوص [Gmsia] هو المعرفة الروحية للاسرار العليا] وفي الداخل من المانوية والمانوية والمزدكية،[١] بنتيجة الجدل اللاهوتي والهرطقي، فقد تعرّض القليل المتبقي من الاساطير الايرانية القديمة الى تهذيب وتشذيب وشطب الديانة الزرادشتية وتقلص الاهتمام بها بعد فقدان الدعم الرسمي بسقوط الدولة الساسانية ودينها الرسمي الزرادشتية، كانت الديانة الزرادشتية فد احتفظت بالقليل من الاساطير القديمة في كتابها المقدس **"الافيستا"**، النسخ القديمة.

وبعد سقوط الدولة الساسانية وانتشار الاسلام في ايران اخذت النسخ المُستنسخة في العهد الاسلامي تتحاشى ذكر الارباب القديمة والاساطير الدائرة حولها مما اثر بدوره في تقليص امكانية التوسع بدراسة شاملة للمعتقدات الايرانية البدائية. ان مصادر عقائد الايرانيين البدائية القديمة جدُ شحيحة لا تتعدى نتفاً ورثتها الزرادشتية عن المزدية ولم تبق ذلك القليل على حاله، ومع ذلك يبقى كتاب **"الافيستا"** في الاهمية كمصادر عن المعتقدات الايرانية القديمة بعض النقوش

---

١ للمزيد عن المانوية والمزدكية ينظر: د. حسين قاسم العزيز، البابكية أو انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضدّ الخلافه العباسية، بيروت، ١٩٧٤م، ص١٠٨-١٣٠.

والتصاوير وما ورد في الكتابات العراقية المسمارية، السومرية والاكدية والبابلية والاشورية، وما رواه هيردوتس. وفي بعض المؤلفات الساسانية والعربية الاسلامية.

تواجه الباحثين صعوبة التعمق في تحليل تلك العقائد الموغلة في القدم. لاسيما وان مصدرهم الرئيسي والاساسي هو كتاب الافيستا لتناوله تلك المعقتدات بحذر واجري عليها تحوير وتغيير وتقليص، كما ذكرنا آنفاً، ولهذا فأنّ البقاء النظري لهيكل المعتقدات الايرانية القديمة يعتمد على دراسة معتقدات الشعوب البدائية القديمة وبعض بقاياها الحديثة، كالسحرية والطوطمية والفتيشية [البدية] والارواحية، وتطوّراتها، أمّا الجانب التكميلي لبناء المعتقدات فتجري متابعة في المصادر المشار اليها أعلاه ويأتي كتاب الافستا في مقدمتها، وهذا ماأتبعته غالبية المؤلفات السوفيتية؛ كدائرة المعارف السوفيتية الواسعة والتاريخية وتاريخ العالم العام، وتاريخ العالم القديم[1]، و **ڤ. إي. افديين، تاريخ الشرف القديم**[2]. ونجد مثل هذا القول عن التركيب البنيوي للذهنية الايرانية المبكرة لدى د. **محمد جابر عبدالعال الحسيني**، "**في العقائد والاديان**"[3] و د. **جيمس هنري برستد**، "**العصور القديمة**"[4]، **وجوزيف طابر**، "**حكمة الاديان الحيّة**"[5]، و د. **انطون مورتكات**، "**تاريخ الشرق الادنى القديم**"[6]، ومؤلفا، **البابكية**[7]، **وآرثر كريستسن**، "**ايران في عهد الساسانيين**"[8]، و د. **امين عبد المجيد بدوي**، "**القصة في الادب الفارسي**"[9]. وسوف نقصر أقتباساً على بعض ماذكره الاخيران.

---

١ موسكو، ١٩٦٢م، ص٢٠٤-٢٠٦.

٢ موسكو، ١٩٥٣م، ص٥٥٩-٥٦٦.

٣ مُشار اليه سابقا، ص١٦٣-١٧٥.

٤ ترجمة داود قربان، بيروت، ١٩٢٦، ص١٣٦-١٣٧.

٥ ترجمة المحامي حسين الكيلاني، بيروت، ١٩٦٤، ص٢٥٧-٢٦٠.

٦ مشار اليه سابقا، ص٣٧٩-٣٨٥.

٧ ص١٨-١٩.

٨ مشار أليه سابقا، ص١٩-٧٠.

٩ القاهرة، ١٩٦٣، ص١٨-٢٠.

رأي آرثر كريستنسن:

((بيّن دينُ الاريين القديم على عبادة قوى الطبيعة والعناصر والاجرام السماوية وأضيف الى آلهة الطبيعة منذ زمان قديم، آلهة تمثل قوى أخلاقية أو آراء معنوية مجسّمة، ويظهرانه كانت هناك قبل أنفصال الهنود والايرانيين بعضهم من بعضهم، تفرقة بين دَيوا التي يُعتبر أخص ممثليها ربّ الحرب إندارا وبين آسورا **"آهور الايرانية"**، آلهة العهد والقانون التي كان على رأسها وارونا وميترا.

ويتفق معظم العلماء على أنّ مزدا **"الحكيم"** عند الايرانيين، الآهور الاكبر هو وارونا القديم. ولم يحفظ الايرانيون أسمه الاصلي. والاهورات، وعلى رأسهم مزدا كان لهم طابع يتميزّ بالدعوة الى الاخلاق والعمران، بعكس الشياطين التي تعبدها القبائل الرحل والمحاربون واللصوص، وفي الوقت الذي دخل فيه الايرانيون العصر التاريخي كان مزدا، مزدا آهورا أو آهورا مزدا الاله الاعلى للقبائل المستقرة والمتمدّنة، في الشرق والغرب. والمزدية أقدم عهدا من الزراد شتبية، وليس مزدا إلها لقبيلة أو لشعب بل هو إله العالم والناس جميعاً))[1].

نعلم هنا أنَّ **كريستنسن** لم يقطع الصلة الممتدة بين عقائد الايرانيين بشكلها المتطورّ في الزرادشتية وبين أصولها الطفولية الساذجة البدائية، بالبنية الذهنية العقائدية المتخيلة وهواذيمد بشدة جور الاتصال بين الزرادشتية كعقيدة متكاملة وعبر المزدية الى بواكير التصوّرات الفنطازية فانه لم يغفل عن أختلاف تصوّرات المجتمعات المتباينة في حياتها ونمط أنتاجها بين الرحالة والمزارعة المستقرة، أي ربط الافكار والوعي والادراك بأسلوب الانتاج وتطورّه.

تصوّرهم للكون كما يعرضه د. أمين عبد المجيد بدوي:

يثبت د. **امين، عبدالمجيد بدوي**، بشكل مُكثف، تصورات الايرانيين القديمة عن الكون والخليقة لتأثرهم قديماً بالظواهر الطبيعة وما الصور المنعكسة في أذهانهم وعبرّت عنها أساطيرهم سوى استجابات لتجليات الطبيعة وعناصرها المادية مباشرة أمامهم، فيقول: ((كان الاريون كأسلافهم الهندواوريين يؤلهون الظواهر الطبيعة التي كانوا يعيشون تحت

---

١ أيران في عهد الساسانيين، ص١٩.

تأثيرها في موطنهم القديم فما كان منها مصدراً للخير كالسماء الصافية والنور والنار والشمس والارض والهواء والماء والرعد والبرق عبدوه وتقربوا أليه بالابتهال والقرابين والدعاء وماكان ضارا كالظلام والقحط والجفاف أنزلوه منزلة الشياطين والارواح الشريرة ولعنوه واستعانوا عليه بآلهة الخير ومعاونة الالهة الخيّرة بطاعتها وتقديم القرابين لها لتزداد قوة وتنتصر على قوى الشر، وهم في ذلك على نقيض بعض الاقوام الاخرى كالترك والمغول الذين كانوا يتقربون لالهة الشر بالعبادة والضحايا لاسترضائها ودفع مضرّتها. وأقدم آلهة الاريين وأعلاها قدراً السماء الصافية المحيطة بالعالم وأسمها في (الرج ودا) ديا اوه Dyauh ثم صار وارون Valun أو وارونا Valuna بعد ذلك.

وأنفرد وارونا من بين آلهة الاريين بأسمي مظاهر التقديس والجلال فأضافوا الى أسمه في أغلب الاحيان كلمة اسورا Asura بمعنى الكبير وولي النعمة وكثيرا ماكانوا يقرنون أسم (مترا) بأسم وارونا والبرق أبنه والسطح المرئي من السماء المتلالئى بالنجوم لباسه الملكي، وهكذا يتخذون من وارونا معنوية تجمع بين مظاهر القوة المادية والمعنوية، فهو الذي يرفع السماء بغير عمد ويحفظ الارض ان تميد ويدبر الكون ويجري الخير في العالم واليه يفزعون من الاثام بالتوبة لانه إله رحيم وجبار ذو انتقام، وكذلك اتخذوا لكل ظاهرة اخرى رباً. فمترا مثلا ربّ النور وآذر ربّ النار واندرا ربّ البرق وهكذا، واحاطوا هذه الارباب بهالات من الاوهام والاخيلة والاساطير وتصوروا العالم مسرحاً للصراع بين قوى الخير والشر وقدموا لنا فيما تركوا من آثارٍ صوراً شاعرية ساذجة لاتخلو من طرافة وجمال، فالمساء في تصور هؤلاء البدو الرعاة مرتع أخضر بهيج والسحب قطعان سابئة من البقر وأمطارها الالبان التي تغذي الارض. ويتخيلون الغمام الابيض كذلك بنات السماء الحسان وزوجات الالهة وحاملات الماء المقدس وامهات البرق، ويرون الارواح النجسة التي تحول دون سقوط المطر و تسبب القحط والمجاعات لصوصا تغير على هذه القطعان والنساء فتمحقها أو تحبسها في نيران مظلمة أو قلاع حصينة، وان الغيوم السوداء التي تعرض في الافق على هيئة قلل الجبال أو أسوار وبروج القلاع ذات الشرفات ليست الا محابس للسحب الماطرة، عندئذ يتجلي (أندرا) في سلاحه اللامع وعجلته الحربية ذات الجياد السريعة الرمادية الوردية يرافقه صديقه الدائم وايو (Vayu)– الريح العاصفة في طبقات الجو العليا– وفي أثرهما الرياح السريعة جنود أندرا وتبدأ الحرب، فتحمل جنود الرعد

(أندرا) على تلك الجبال أو القلاع فلا يغني حراسها شيئاً ويخرون صرعى تحت ضربات حراب أندرا النارية المتوالية وتندك قلل الجبال وتنهار أسوار القلاع فتدر ألبان الابقار وتجود بنات السماء الارض بمائها المقدس))[1]. ويبدأ د. بدوى بعد ذلك بيان أنقسام المعتقد الايراني بصدد الالهة الى تصورين رئيسين أحدهما يتخيل الالهة تمنح البشر بعطفها ونعمها والالهة، وثانيهما يتخيّل الالهة قاسية غشوم تنزل بالبشر المصائب والالام والكوارث وعلى أساس هذين التصوريّن المختلفين عن الالهة جرى تقسيم الالهة الى خيرة وشريرة وبدء العقيدة الثنوية.

فيقول د. بدوي: ((جاء الاريون ايران بعقائدهم الموروثه وأنتشرت معهم عبادة آلهتهم في موطنهم الجديد وكانت هذه الالهة ذات صفات وسمات تميّز بها عن بعضها البعض وتنقسم في جملتها الى فريقين يطلق على احدهما (دوا) أو (ديو) وعلى رأسه (أندرا) إله الحرب، ويسمون الاخر (اسورا) أو (آهورا) وكبير هذا الفريق (وارونا) Valuan الذي عرف فيما بعد بأسم (مزدا) اي العالم))[2].

نرى من خلال استعراض د. بدوي، المسهب، ان عقائد الايرانيين الاخيرة بشكلها المتطوّر ذات صلة بنشأة بواكير التصورات الذهنية الخيالية الايرانية. وقد أدخلت عليها. تطويرات وأقتباسات من عقائد شعوب أخرى مجاورة، اكتفى د. بدوي، بذكر اليهودية[3]، بينما الاحتكاك والتفاعل الاوسع كان مع العراقيين القدماء.

نستخلص من أستعراضي كريستنسن وبدوي أثر المؤثرات البيئية في التصورات القصائدية، بشقيها القديم البدائي والاخير المتطورّ كما يظهر الاستعراضان دور الانتاج في المرحلة الاخيرة في خلق العقيدة الثنائية لتساير أنقسام المجتمع الى رعاة رحالة وغزاة أشرار يغيرون على مجاوريهم، والى مزارعين مستقرين مسالمين، هذه

---

١ القصة في الادب الفارسي، ص١٩-٢٠. ان كلمة غيران الواردة في الصفحة ٢٠ قد تكون محرّفة عن كلمة غدران عند الطبع، اوانها صحيحة وتعين جمع الغار، والغار كالكهف بالجبل، وهذه هي التي قصدها المؤلف، د. بدوي في ظنّنا.

٢ القصة في الادب الفارسي، ص٢٠-٢١.

٣ ن. م، ص٢٣ حيث ذكر: ((... فاليهودية دخلت ايران منذ حرر "قورش" اليهود من رق البابليين)). فكان ينبغي للدكتور بدوي ان يظهر تأثر اليهود المسبيين في العراق بالعقائد العراقية القديمة، والتي هي واضحة في روايات العهد القديم (التوراة) وخاصة عن نشأة الكون وبدء الخليقة في سفر التكوين، الاصحاح: ١، ٢، ٣.

العقيدة الثنائية التي بصمت آثاراً لها في عقائد أخرى لتختلف عن عقائد العراقيين القدماء الذين كان شائعاً لديهم التفريد وليس الثنوية. وثمة فرق آخر بارز بين عقائد كلّ من العراقيين والايرانيين القدماء هو الاعتقاد بالربّ الاول، الذي لا يوجد بعده إله سواه، فلدى العراقيين القدماء كان "آبو" إله المياه العذبة، لعلاقتهم القوية بالمسطحات المائية ببطائح جنوب العراق، بينما أعتبر قدماء الايرانيين السماء الصافية دياوه Dyouh، بصفتهم رعاة رحالة، ذات أهمية. انّ هذه الاختلافات تركت آثارها في أساطير وملاحم وروايات وقصص الشعبين.

تعتمدُ، أحياناً، الملاحم الشفهية والمدوّنة، سواء، وان كانت الاخيرة أفضل للتوثيق، في نقل مأثورات الاسلاف، من بواكير نشأة البنى الذهنية الطفولية المتخيلة في المجتمعات البدائية حتى زمن التحضر في العصور التاريخية بل ويستمر بعضها الى حيث لارجعة بتزويدنا بروائع لمجهولين أو لعباقرة معروفين تتحدّث عن بطولات وأمجاد أسلاف غابرين.

يلخص بشكل مكثف. د. **عبدالرحن محمد رضا** ماهية الملحمة وطبيعة وأسلوب تناولها للسرّد الحدثي، في مقال له بعنوان: **"الملحمة"**[1] قال فيه: ((والملحمة هي نوع من الشعر القصصي تكتب بأسلوب رفيع بليغ مطعّم بالتشابيه والاستعارات وتقدم لنا شخصيات لها مكانة عالية في مجتمعهم من حيث النبل والشرف ومن حيث القوة والشجاعة في الحروب وتظهر هذه الميزات من خلال المغامرات التي يقوم بها والتي يشكل تكاملا أساسيا بعلاقاتهم مع البطل. وكلّ هذه الحوادث وتطوراتها لها أهمية كبرى بالنسبة لتاريخ سلالة من السلالات أو تأريخ أمة. ويختلف الادباء والنقاد في النظرية القائلة بأنّ أصل الملحمة يرجع الى المحاولة الشعرية البدائية التي قام بها شعراء مختلفون غير معروفين ومن خلال تجمع هذه المحاولات الشعرية وتحويلها بصورة تدريجية الى شكل موحد ذات أتجاه مُعيّن تكونت الملحمة. ولو ان هذا الرأي له

---

١ المنشور في مجلة اللفات، العدد الثاني، بغداد، ١٩٦٩م، ص٩٧-١٠٤.

مؤيدوه الاّ ان[1] هناك من يرى بان الشعر الملحمي ذاته هو نتاج شاعر عبقري منحه تركيباً وتغيراً رائعين. أما الملاحم التي لايعرف كاتبوها فتسمى بالملاحم الشعبية))[2].

شاهنامه الفردوسي:

تأتي شاهنامة الفردوسي، أبي القاسم الحسن بن اسحاق بن شرفشاه [٩٣٤-١٠٢٧م]، في مجال البحث عن الجذور الاسطورية لملحمة النوروز الشعبية، في مقدمة كتب الملاحم التي يمكن أعتمادها لهذا الغرض وذلك لسعة تناول الشاهنامة لبواكير المعتقدات الايرانية القديمة الى جانب القصص الخرافية والاساطير المروية وذكر ملوك الفترة الخرافية والفترات التاريخية، ولانطباق المقتبس من مقال د. **عبدالرحمن** عن تعريف الملحمة ومحتواها وأسلوب تناولها على محتوى الشاهنامة.

وكان الفردوسي، الذي كرسّ ٣٦ عاما لبناء الملحمة الشعري، يعتمد على النظم الملحمي لشعراء سابقين وعلى المؤلفات الساسانية ومن ثم المصادر العربية الاسلامية والفارسية القرون الوسطية، التي ذكرنا قسماً منها وكانت حصيلة ال ٣٦ عاماً من الجهد المتواصل "الشاهنامة" كأضخم واهم ملحمة فارسية. اهتم العلماء السوفيت بالشاهنامه كأثر فني متميز وأقيم حفلٌ تذكاري في ٢٩ مايس من عام ١٩٣٤م لمرور ألف عام على ميلاد الفردوسي وصدر مؤلف يحمل عنوان "**الفردوسي**، ١٩٣٤" عن معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم السوفيتية بالاشتراك مع **متحف الارميتاج الحكومي**[3]، ساهم فيه ثمانية من أبرز العلماء السوفيت وقد تضمن ترجمة من الفارسية الى الروسية لبعض نصوص الشاهنامه قام بترجمتها أم. أ. **لوزنسكي**[4]، أحتوت حديثا عن قصة الضحاك وكاوه الحداد[5]، وفي عام ١٩٣٥ صدر عن المؤتمر

---

١ ن. م، ص٩٧ والصحيح يجب ان يكون [إلاّ أنّ] لأنَّ الجملة مستثناة بالا، ولهذا فأنَّ [الى ان] غير صحيح.

٢ ن. م، ص٩٧.

٣ لينينغراد، ١٩٣٤، وعدد صفحاته ٢١٧.

٤ ن. م، ص١٩٧-٢١٧.

٥ ن. م، ص٢٠١-٢٠٥.

الدولي للفن والاثار الايراني، أدب ايران، القرون١٠-١٥، الشرق، المتحف الثاني[1] وفيه عن الفردوسي، الصفحات ٧٥-١٧٦، وصدر في طاجيكستان ضمن الادب الطاجيكي التقليدي [الكلاسيكي Classic] مؤلف موسوم بـ"**ابو القاسم الفردوسي، من الشاهنامه**"[2]، وهو ترجمة لشعر الفردوسي من الفارسي الى الروسي الواردة في الشاهنامه ومنها مايخص ملحمة النوروز الشعبية كما يأتي:

١. عن الضحاك، ص٢٣-٣١.
٢. حلم الضحاك، ص٣١-٣٧.
٣. الموابذة يفسرون حلم الضحاك، ص٣٧-٤٠.
٤. مولد فريدون، ص٤٠-٤٦.
٥. قصة عن الحداد كاوة، ص٤٧-٥٢.
٦. أنتصار فريدون ص٥٢-٦٥.

وأصدرت أكاديمية العلوم السوفيتية في موسكو أوسع ترجمة للشاهنامه من بداية الاشعار حتى القصص عن سهراب[3]، وفي القسم الاخير [٤٥٩-٦٤٥] دراسة تحليلية تطبيقية. أمّا أبيات الشاهنامه التي تخص ملحمة النوروز الشعبية المترجمة للروسية فهي:

١. تسلّط الضحاك لمدة ألف عام من البيت الشعري (١٢٤٥) الى البيت الشعري (٢٣٢٠) وخلالها تتناول قصة الحداد كاوة من البيت الشعري (١٦٣٩) الى البيت الشعري (٢٣٢٠) وبعدها تتمة قصة أفريدون الى نهاية البيت الشعري (٤٦١٨)[4].

---

١ موسكو- لينينغراد، ١٩٣٥م.

٢ دار النشر الطاجيكية الحكومية، ١٩٥٤م.

٣ الفردوسي، الشاهنامة، باللغة الروسية، مترجم عن الفارسية من قبل مجموعة من العلماء السوفييت الاكاديميين، المجلد الاول، موسكو، ١٩٥٧م، عن الضحاك، ص٤٩-٨١. قصة كاوة مع الضحاك، ص٦٠-٨١ وقصة افريدون، ص٨٢-١٥٢. وللمترجمين تعقيبا وتحليلات علمية أبنا ببعضها فيمقالنا، "نوروزيات"، المنشور في مجلة المجتمع العلمي العراقي- الهيئة الكُردية، بغداد، ١٩٨٠، ص٤٦٠-٤٦١، نذكر بعضها قائد الشعب المنتفض- كاوة [الشاهنامة، ص٥٤٣]، (نعثر لدى الفردوسي على قصة عن انتفاضة الحداد كاوة ضد الطاغية الضحاك) [الشاهنامة ٥٦٩]، الحداد كاوة- حداد مثير انتفاضة شعبية ضدّ الطاغية الضحاك- من اكثر صور المناضلين وضوحاً وبطولة في الشاهنامة. للمزيد ينظر: نوروزيات، ص٤٦٠-٤٦٤.

٤ الفردوسي، الشاهنامه، ص٤٩-١٥٢.

الفصل الخامس

تداخل أعياد ورموز بين نوروز وتموز

توطئة

تألّف بناء ملحمة النوروز الشعبية الاساسي، كما مرّ بنا، من قسمين، هما: المضمون الفكري والاطار الابتهاجي، يشكل الاول بناء الملحمة الفكري. وقد تكوّن، بمرور الزمن، من تجميع لمتراكم تصورات بُنّى ذهنية مختلفة بقصد التعبير، من خلال ابداع اساطير فنطازية واختلاق قصص تحكي احداثاً خرافية، مستوحاة من واقع معاش، عن جدلية الحياة وما فيها من محن واحزان، وما احتدم فيها من صراع دائم ومرير بين متناقضين، هما: قوى الخير النيّرة المغلوبة على أمرها المُستغلة، وبين قوى البغي والشر والظلام المتسلّطة على رقاب الناس، وعن جدلية الطبيعة بما فيها من متناقضات ومُتغيرات فصلية و سُطر لوصفها من اساطير وحكايات مؤطرة بشكل زاهٍ جميل بمظاهر البهجة والانشراح كمنعكسات لتجليات الطبيعة، وهو ما يُشكل القسم الثاني من بناء الملحمة اي اطارها الابتهاجي. ان هذا الاطار هو، كما ذكرنا، انعكاس المجلي من جدلية الطبيعة والمُتمثل بالتغيير الفصلي الربيعي، المحتفى به كعيد مُتميز و يرمز الى تجدد الحياة وانتعاش الامال بتغير الاحوال في بداية عام جديد (في شهر نيسان، الذي هو بداية التقويم السنوي) ملئ بالمتناقضات. تشكل مراسيم وطقوس الاحتفال بعيد رأس السنة الاطار الابتهاجي للملحمة بينما يُشكل التعبير الفصلي الربيعي الاطار ا لايديولوجي للملحمة.

وبذلك يُجسد الاحتفال بعيد رأس السنة مضمون الملحمة الفكري حيث يعرض الصراع الدائم، فتتشكل، ضمن الاطار والمضمون، وحدة الاضداد، حيث يعرض المضمون صور التعاسة والشقاء والالام والاحزان، بينما يسعى الاطار الابتهاجي من جانبه الى ازاحة الصور الكالحة وتشتيت الاحزان واعتبار مصادر قواها الشريرة

مندحرة مهزومة امام قوى الخير المنتصرة، مما يُنعش الامال ويبشر بالخير الذي سيغير الاحوال، فتحلُ المسرّةُ والافراح محل الكآبة والاتراح، لانتعاش الامال بتحقيق النصر النهائي، الذي صُور طموحاً مشروعاً قريب المنال.

وفي هذا السياق يُحتفلُ سنوياً بعيد رأس السنة الربيعي –بدايته في ٢١ آذار ومدته ١٣ يوماً ونهايته في بداية شهر نيسان من كل عام– كمجدد لامال العباد في خلاصهم من ضيم وجور واستعباد، وكملهم ومنشط للهمم النهوض ضد ما تراكم من استغلال وجور واضطهاد. فقد اعتبر البعض ان تسمية الضحاك، الذي قد قُدر عمرهُ بالف عام، لا تخص شخصاً وانما تعني نظاماً اتسم بالظلم والطغيان.

لقد وفقت، بحق، البنى الذهنية الحضارية في اكتشاف وشائج التشابه بين المظاهر الطبيعية والعلاقات الاجتماعية، فربطت بعفوية بين جدليتي الحياة والطبيعة، ببراعة مدهشة. ولما كان بناء ملحمة النوروز قد ساهمت فيه مجموعات مختلفة فلابد هناك من بداية اولية للمضمون الاسطوري وللاطار الابتهاجي، ولابد والحالة هذه من الاستعانة باعياد رأس السنة ورموزها حسب تسلسلها التأريخي للتعرف على أولى البُنى الذهنية التي ابدعت في تصورها ووضعت اللبنات الاولى في مُدرج الملحمة حتى بلغت نهاياتها.

ان الادلة المادية والمنطقية تشير الى ان سكان العراق الشماليين الجبليين القدماء، اسلاف السومريين والاكراد على السواء، هم الاوائل الذين تأملوا الطبيعة بأمعان ولاحظوا المتغيرات الفصلية التي تجرى فيها كل عام على مدار السنة وفي مواعيدها، كما اكتشفوا مدى تأثيرها في نشاطهم الحياتي، فهم من الاوائل الذين توصلوا الى تدجين بعض النباتات والحيوانات البرية وتعلموا الزراعة –**الاستهلاكية، للاكتفاء الذاتي**– وتربية الحيوان واستقروا ببيوت تُعدُ اقدم القرى الفلاحية في العالم، في مناطق العراق الشمالية الجبلية، فتعرفوا، من خلال متابعتهم لما يحيطهم من ظروف مناخية وما لديهم من علاقات اجتماعية بسيطة، بدأب متواصل، على مدار السنة، على ذلك التشابه بين التغيير الطبيعي وبين تبدل ظروف الناس ومجال تحقيق آمالهم في تحسين احوالهم، فاعتبروا شهر نيسان بداية تقويمهم السنوي، كذلك هو لدى السومريين والاكديين والبابليين والايرانيين والاكراد والصائبة واليزيدية، واعتبروا بداية كل عام مقرونة ببدء الربيع واعتبروا البداية عيداً لرأس سنتهم، وان قسماً من آلهة السومريين

التي عُبدت بجنوب العراق كانت سابقاً تُعبدُ بشمال العراق قبل نزوح السومريين الى الجنوب السهلي الرسوبي واستقرارهم فيه فنقلوا آلهتهم القديمة معهم، فالاله دموزى –**تموز في العهد البابلي**– كان إلهاً للرعي والخضار ويُعبدُ في الشمال قبل رحيل السومريين الى جنوب السهل الرسوبي واصبح الهاً للخصوبة والسمك ايضاًبجنوب العراق، كما وان **اليزيدية**، وغالبيتهم من الاكراد القاطنين في شمال العراق الجبلي، وفي خارجه، كانوا، ولايزالون لحد الان، يحتفلون بعيد رأس السنة (**سرى صالي**)، كما يعتقدون بان الههم "**طاؤوس ملك**"، الذي انقذ **النبي موسى** ورهطه من ظلم الطاغية **فرعون** وقواه المصرية، كان قد ظهر على الارض بعيد رأس السنة.

لاشك ان احتفاء اليزيدية بعيد رأس السنة في شهر نيسان له بُعداً تأريخياً عميقاً يتجاوز الاحداث التي ترويها التوراة، لان معظم مضمون ومراسيم وطقوس وممارسات عيد رأس السنة اليزيدي –**سرى صالَى**– تتطابق وتلتقي مع طقوس وممارسات المجموعات الاخرى بعيد رأس السنة بشهر نيسان، وان هناك تشابهاً لفظياً بين الالهين "**دموزي**" و "**طاؤوس ملك**"، سنأتي على ذكره بشئ من ا لتفصيل عند الحديث عن اعياد رأس السنة الربيعية ورموزها لاحقاً:

عيد الزاگموك السومري، الاكيتو البابلي:

أبدعت بُنية السومريين الذهنية الحضارية في تفاعلها المثمر بنجاح منقطع النظير مع الشروط الظرفية للتقدم في بيئتها السهلية ومجتمعها الزراعي المستقر بجنوب العراق. فوضعت اللبنات الاولى في سلم التطور الحضاري المزدهر. لكن الابداعات لم تتسم بالريادة والتفوق فحسب، وانما بالتنوع والغزارة ايضاً. ويتضح ذلك بجلاء في تراث السومريين الحضاري، الذي امتدت تأثيرات اشعاعاته الى مناطق شاسعة مجاورة وقصية في الشرقين الادنى والاوسط، والذي يشهد به الموروث الضخم الذي خلفوه ويتضح بجلاء في انتاجهم العقائدي الثر، بما خلفوه من تراث ضخم عن المعتقدات والاساطير والملاحم والطقوس والشعائر والممارسات الاحتفالية، في عالم متكامل في الابداع والتصور الخيالي المؤطر بجماليات التعامل الفني والتفاعل الفنطازى مع الحياة.

لذلك تكتسب دراسة معتقداتهم واحتفالاتهم اهمية استثنائية، لان بواسطتها يمكن التعرف، بصورة مقاربة جداً، على واقع السومريين المعاش، حيث احتلت

المعتقدات لديهم اوسع مجال لها في انتاجهم الفكري والادبي والفني وبذلك اغنت بُنيتهم الذهنية الحضارية مجتمعهم بالتصورات الذهنية المُتخيلة (**الفنطازية**) عن آلهتهم بتفاصيل مذهلة عما تصوروه من قيام علاقات وانظمة بينها، والتي هي مقتبسة، بالطبع، من واقع حياتهم الاجتماعية ومؤطرة بانفعالاتهم النفسية المنعكسة عن تجليات الطبيعة المحيطة بهم، ولاسيما ما يتعلق منها بالانبات باعتبار تأثر مجتمعهم الزراعي بالمتغييرات الفصلية.

لقد وردت الينا عن عيد السومريين في رأس السنة المعروف بـ"**زاگموك** Zagmoke " وعن الاله دموزي تفاصيل مدونة بخط مسماري على الواح من الطين ما سطره السومريون من اساطير وملاحم عن **الزگموك** و**دموزي** ولايقلل من اهميتها تأخر تدوينها الى العهد البابلي، فقد كانت الاجيال تحرص على حفظها ونقلها شفاهاً من جيل لاخر؛ لقدسيتها ولدراستها في مراكز دينية.

يرجح د. **فاضل عبدالواحد علي**، تدوين النصوص الادبية السومرية، والتي منها الاساطير والملاحم (خلال القرنين الفاصلين بين حكم **ريم-سين**، ملك **لارسة** وحكم **امي صدوقا** ملك بابل ١٨٢٢-٦٢٦ق. م)[١]. ولما كان الاله "**دموزي**" (**تموز في العهد البابلي**) هو المحور الذي تدور حوله احتفالية عيد رأس السنة (**الزاگموك**) فحرى ان نطلّع على بعض من نواحي اسطورة **دموزي** (**تموز**).

اسطورة الاله دموزي (تموز):

تُقرنُ الاساطيرُ العراقيةُ القديمةُ، السومريةُ والبابليةُ، قيام وخروج **الاله دموزي** (**تموز**) من محبسه في عالم الاموات السفلى، المُحتجز فيه برغبة وبطلب المستاءة منه والحاقدة عليه زوجته (**عشيقته**)[٢] الالهة **انانا** (**عشتار**)، لمدة ستة اشهر، من الخريف الى الربيع، من كل عام، وتحرره الى عالم الاحياء العلوي ليتمتع بالحرية مدة الاشهر

---

١ من الواح سومر الى التوراة، مشار اليه سابقاً، ص٤٤، وذكر ارقام التأريخ الثاني ٦٢٦ق. م، وهذا غير صحيح وانما الصحيح هو ١٦٢٦ق. م، ولابد ان رقم الالف قد سقط عند الطبع.

٢ ينظر: طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، مشار اليه، ص٣٣٤، ينظر ايضاً: د. سامي سعيد الاحمد، العراق القديم، حيث قال، عند كلامه عن شهر ايلول: ((وهو الشهر الذي اعتقدوا بنزول عشتار فيه باحثة عن اخيها تموز)، ص٢٨٠ وهذا خطأ لان عشتار كانت حبيسة و زوجة وليست اختاً)).

الستة الباقية، تقرن تلك الاساطير ذلك القيام بالانقلاب الربيعي، فتقام معالم الزينة ويُباشر بالاحتفالات بالمدينة او الاقاليم او بكافة ارجاء البلاد، وفق الوضع السياسي المُتبع في حينه، منذ فجر السلالات وحتى نهاية التأريخ السياسي المستقل في العراق القديم، فتعم الفرحة ويسود الابتهاج بين العباد ويُباشر بمراسيم احتفالية الزواج المقدس، للخصوبة والذي يمارسه الملك او الكاهن الاعلى مع احدى الكاهنات رمزياً كبدائل عن الالهين تموز وعشتار، ويقومان بشعائر الزواج المقدس او "**الزواج الالهي** Mierox gamoo"[1]، وننقل ادناه الملخص الذي كتبه المؤرخ والاثاري الاستاذ الراحل **طه باقر** عن هبوط الاله تموز الى العالم السفلي وخروجه الى العالم العلوي في بداية العام الجديد، راس السنة، علماً بان الحديث عن تموز وعشتار هو بنفس الوقت الحديث عن **دموزي واينانا** في العهد السومري، قال **الاستاذ طه باقر**: ((... ونشأت حول تموز و عشتار جملة اساطير اشهرها الاسطورة الجميلة التي جاءت الينا في اصلها السومري وبالرواية البابلية ايضاً[2]، وخلاصتها ان عشتار غضبت على حبيبها او زوجها تموز فانزلته الى الارض السفلى، عالم الاموات وحبسته فيه.

وكان من سنن هذا العالم ان من دخله لايستطيع الخروج منه حتى الالهة، الا بان يضع بديلاً عنه في ذلك العالم[3]. ولا نعلم نهاية الاسطورة على وجه التأكيد، فهل بقى تموز رهينة ذلك العالم او انه خرج منه، على ان اخر الاراء في الموضوع انه تم الاتفاق ما بين عشتار وبني اختها، ملكة العالم الاسفل (**ابرش–كيگال**) ان يظل تموز حبيس ذلك العالم طوال نصف العام ويخرج منه في النصف الثاني مقابل الاحتفاظ بأخته المسماة "**گشتن –انا** Geshtin-enma" (**اي خمرة السماء**) بديلاً عنه في العالم الاسفل

---

١ حول تفاصيل هذا الزواج، ينظر: طه باقر، مقدمة، ص٣٣٤.

٢ اشار الاستاذ طه باقر في الهامش رقم ٦٤، ص٣٥١ حول المصادر بقوله: (حول اسطورة تموز ونزول عشتار (انانا) الى العالم الاسفل، راجع:

١. Anet. ٥٠pp.; ١٠٦ pp.

٢. Falhenstin in compt Rendu de la ٣`em Renconthe Asryrio-lsgigue Internationale, ١٩٥٤.

٣. Kramer, in irag (١٩٦٠), ٥٩PP.

٣ ذكر الاستاذ طه باقر، في هامش الصفحة ٣٣٤ من كتاب مقدمة عن العالم الاسفل مايأتي: ((يُسمى العالم الاسفل او عالم الاموات بالسومرية "كور–نو گى" وبالبابلية "ارصة لاتاري" وكلتا العبارتين تعني "الارض التي لارجع منها")).

في النصف الثاني من العام الذي يخرج فيه تموز الى الحياة، والمُرجح ان يكون في مطلع الربيع ليحل الخصب والحياةُ في الارض))[1]. ونضيف رأياً آخر للاستاذ **طه باقر** يتعلق بالاسطورة حول تأثيرها في الخارج حيث كتب: ((ومما لاشك فيه عندي ان هذه الاسطورة الطريفة اصل الاسطورة الاغريقية المعروفة الخاصة **بادونيس**، الذي هامت بجماله الهة الحب "**افروديت**"، ولكن الهة العالم الاسفل، "**پرسفونه**" نازعتها حب "**ادونيس**"، وحل النزاع بين هاتين الالهتين بأن يبقى ذلك الاله الجميل عند الهة العالم الاسفل اطول نصف عام ويخرج منه في النصف الثاني ليكون حصة "**افروديت**"))[2].

اختلاف الاراء حول مصير الاله دموزي (تموز):

يساعد هذا التلخيص، المُكثف جداً، الذي اوردناه اعلاه، على التعرف على ركائز بناء اسطورة تموز الاساسية فحسب، حيث لم يقع فيه الى الدخول في مناقشات تفصيلية لما اتصل بالاسطورة من مسائل لاتزال مثار نقاش وجدل الباحثين، والمتعلقة باختصاصات الالهة، الوارد ذكرها في نصوص الاسطورة، ولاسيما دموزي "تموز" وانانا "**عشتار**"، وتحديد مراكز انتماءاتها ومواعيد هبوطها ومدة مكوثها ومغادرتها الى العالمين المتناقضين، الاموات السفلى والاحياء العلوي، المتصلة بعقائد العراقيين القدماء لما بعد الموت، ذات الاهمية في فهم حضارة وادي الرافدين وسواها والعقائد اللاحقة[3]، وما يتعلق بعبادة الامومة والهة الخصب والزواج المُقدس من

---

١ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، مُشار اليه سابقاً، ص٣٢٤-٣٣٥.

٢ ن. م، ص٣٣٥.

٣ انظر: المقدمة التي كتبها الاستاذ طه باقر لكتاب "عقائد مابعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة"، تأليف: نائل حنون، بغداد، ط٢، ١٩٨٦، ص٥-٦. منها:

- عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، بغداد، ط١، ١٩٧٨، ط٢، ١٩٨٦.
- شخصية الاله ودور الالهة انانا -عشتار- في النصوص السومرية والاكدية، مجلة سومر، مجلد ٣٤ لسنة ١٩٧٨، ص٢٢-٣٩.
- هل كان تموز في عقائد السومريين والاكديين اله الخصوبة او من آلهة الموت، مجلة سومر، المجلد ٣٦، لسنة ١٩٧٩، ص٣٩-٥٢.
- موت الاله (دموزي) تموز في عقائد حضارة العراق القديمة، مجلة بين النهرين، العدد ٣٣، السنة التاسعة، ١٩٨١م، ص١٧-٣٨.

مسائل. ومما تجدر الاشارة اليه بصدد هذه المسائل ان للاستاذ **نائل حنون** بحوثاً ومقالات عارض فيها ما هو متعارف عليه لدى اغلبية الباحثين بما فيهم استاذه **طه باقر**، فهو يرى ان الاله تموز لم يكن الهاً للخصب وانما الهاً للرعي وفي العالم السفلي، اي في عالم الاموات فحسب، وان زوجته **انانا (عشتار)** التي تهبط الى العالم السفلي في نهاية آب وبداية ايلول وانها كانت السبب في ارغام زوجها (**الاله دموزي**) على الذهاب الى العالم السفلي... الخ[1].

وبرغم اختلاف وجهتي نظر الاستاذين **طه باقر** و **نائل حنون** حول هذه المسائل فان ذلك لم يقف حائلاً دون تثمين الاول لجهود الثاني العلمية المضنية في التقصي وراء الحقيقة، ذلك التثمين الدال على التجرد الموضوعي، الذي دبجه في المقدمة التي كتبها المؤلف الاستاذ نائل، "**عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة**"[2]، حيث كتب **الاستاذ طه** بحق **الاستاذ نائل**: ((... واعجبني منه بعض المواقف التي انتهجها في بحثه، تلك هي انه لم يسر على مجرد النقل والتقليد الاعمى مخالفاً بذلك معظم الدارسين المبتدئين... وخير ما يوضح لنا هذا الاستغلال المحمود في البحث انه تفرد في تفسير بعض النصوص وخالف في استنتاجاته فيها بعض مشاهير الباحثين، واذكر على سبيل المثال تلك المسألة التأريخية التي شغلت وماتزال تشغل نقاش الباحثين الا وهي قضية تموز و بقائه في عالم ما بعد الموت دائماً او انه يخرج منه الى عالم الاحياء مدة نصف عام))[3].

لم يأت تثمين الاستاذ **طه** هذا بناء على قيامه بالاشراف على رسالة السيد **نائل** (**عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة**) لنيل درجة الماجستير، وانما التزام الاستاذ **طه باقر**، كما هو ظاهر في العديد من بحوثه ومقالاته، بمنهج البحث العلمي الحديث السليم، الذي يفرض التجرد الموضوعي والتحرر من سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي، فنراه يتقدم بنصيحة يرجو فيها ان يستمر الاستاذ **نائل** في جهده العلمي، حيث كتب في اعقاب ما اوردناه اعلاه: ((وهذا يشير الى صفة اصيلة في الباحث ارجو ان يُنميها السيد **نائل** في بحوثه المقبلة لانها تنم عن

---

١ للمزيد من التفاصيل عن آرائه ينظر: عقائد ما بعد الموتع، ط٢ن، ص٥٤-٦٨.

٢ الطبعة الثانية، ص٥-٨.

٣ ن. م، ص٧.

الابداع والاصالة اللذين هما من مستلزمات الاسهام في المعرفة))[1]. فلقد ثمن الاستاذ طه جهود تلميذه السيد نائل برغم اختلاف وجهتي نظر هما بل وقدم له النصيحة بمواصلة الجهد لغرض التقدم العلمي فحسب.

ايام الاحتفال بعيد رأس السنة العراقي القديم:

كان عيد رأس السنة العراقي السومري والبابلي، سواء بسواء، من اهم وابرز اعيادهم الدينية والرسمية والاجتماعية المتميزة، حيث كان يُحتفى به في المعابد الدينية والمؤسسات الحكومية ومن قبل كافة شرائح المجتمع وليس هناك من اختلاف كبير بين احتفال البابليين والاحتفال السومري به حيث يعتبر البابلي امتداداً للسومري. وننقل ادناه وصفاً مكثفاً لبعض ايام عيد راس السنة العراقي في مقال **"الهة فوق الارض"**[2] لـ**"دكتور تقي الدباغ"**، يتحدث فيه عن احتفالات العيد ايام البابليين باعتبار انه، كما ذكرها آنفاً، امتدادُ لعيد رأس السنة في ايام السومريين، جاء فيه: (والجانب الاخر من مظاهر الطبيعة الذي تركزت عليه العبادات القديمة هو خصب الارض[3] وما يتعلق به من زراعة وخضرة وخلال وقد تمثل هذا الجانب باله مذكر ترافقه الهة مؤنثة يفترقان في فصل الجفاف ويتحدان في فصل الربيع وسُمي الاله المذكر عند الساميين في بلاد الرافدين باسم تموز وفي اعتقاد هؤلاء الساميين يمثل تموز روح الزراعة فعندما يكون حياً في فصل الربيع تخضر الارض وتنمو النباتات في المراعي والبساتين والحقول وعندما يحل فصل الصيف يموت هذا الاله فتموت النباتات وتنزل روح تموز الى العالم السفلي فتحزن عليه زوجته عشتار[4] ويشاركها

١ن. م، ص٧.

٢ مجلة سومر، الجزءان الاول والثاني، المجلد الثالث والعشرون، بغداد، ١٩٦٧، ص١٠١-١٣٣.

٣ ن. م، ص١٢٧-١٣٢ وقد تحدث في هذه الصفحات عن الزواج المقدس.

٤ ن. م، ص١٠٧-١٠٨، الهامش ٢٧، وجاء فيه: ((في الاسطورة السومرية تحل الالهة اينانا محل الالهة عشتار و يحل الاله دموزي محل الاله تموز وفي بداية الامر ترفض اينانا دموزي اله الزرع وتفضل انكيدو اله المراعي خلافاً لرغبة اخيها او اغنو اله الشمس)). ينظر:

Khamenr, Dumusi aqnd Emnbindu in ANET, p ٣١-٤٢.

ولكن دموزي يستطيع فيما بعد اقناعها فتغير رأيها وتقبل دموزي بعلاً لها. (ينظر:

Khamer, S. Cuneiflorm studieo and the Histary of Literature, The Sumerian socred Marliage (Texio PAPS, Vol. ١٠٧, No., ٦. ١٩٦٣, P. ٤٩٠).

الناس في حزنها وبأسها ثم تنزل الالهة الى العالم السفلي في بداية فصل الربيع بحثاً عنه وتقام الشعائر الدينية لضمان قيامه وبعثه الى الحياة وعندما يحيا الاله ويصعد من العالم السفلي تحيا روح الزراعة من جديد في فصل الربيع فتنمو النباتات وتقام الافراح والاحتفالات في شهر نيسان[1]، حيث تبدأ السنة الجديدة ويتم زواج تموز وعشتار تأكيداً على خصب الانتاج الزراعي وعندما اصبحت مدينة بابل في زمن الملك حمورابي اهم المراكز السياسية في بلاد الرافدين حل الاله مردوخ[2] محل الاله تموز واخذ البابليون يقيمون احتفالات اكيتو –اي عيد رأس السنة– في معبد خاص سموه بيت اكيتو وكانت هذه الاحتفالات تستمر لمدة احد عشر يوماً تبدأ بتطهير المعبد وتلاوة التراتيل وفي اليوم الخامس يحزن الناس على الاله الميت في العالم السفلي ويركضون في انحاء المدينة بحثاً عنه وفي اليوم السابع يبعث الاله مردوخ من جبل العالم السفلي وفي اليوم التاسع تجري الاحتفالات وتنفذ الشعائر الخاصة ببعث الاله في بيت اكيتو وفي الليلة العاشرة يتزوج الاله بعروسه وبذلك تنتهي المهرجانات وفي اليوم الثاني عشر تجتمع الاله في قاعة المصير لتقرير مصير المجتمع في السنة الجديدة[3].

أهمية دراسة أسطورة دموزي (تموز):

يقتضي سياق البحث في البُنية الذهنية الحضارية التي انجزت ملحمة النوروز، بشكل تفصيلي، التوسع في دراسة اسطورة تموز، لما كان لها من تأثير مباشر و غير

وكان السومريون في مدينه ايسن يحتفلون بزواجها من اله الزراعه دموزى في اول يوم من السنه الجديده وكان ملك المدينه ايدين داكان Idin Dagan في هذا العيد يمثل الاله دموزي ويتزوج فتاه لا تمثل دور الالهه ايننا وباتحادهما في هذا الزواج المقدس في فصل الربيع يؤكدان خصوبه الارض لزياده انتاجها الزراعي: ينظر: .The Sumetrian saeled Mariage..

١ ن. م، ص١٠٨ واشار في الهامش ٢٨: (في مدينة اور واريدو كان الناس يحتفلون بعيد ثاني هو عيد الحصاد في فصل الخريف).

٢ ن. م، ص١٠٨، واشار في الهامش ٢٩:

Schas, A. Temyle Program for the New year`s Fertiyal at Balylon in ANET, PP. ٣٣١–٣٣٤.

٣ ن. م، ص١٠٧–١٠٨. تحتفظ بعض ممارسات اعياد الصائبة المندائيين في العراق (الكرسة، الثنجة، العاشورية، شيشلام) وكذلك بعض اعياد اليزيدية، التي سنأتي على ذكرها برواسب من ايام احتفالية عيد رأس السنة العراقية.

مباشر في اساطير منطقتي الشرقين الادنى والاوسط، مما يساعد على كشف الجذور الاسطورية للملحمة والى احتمال العثور على الصلة والتأثير والتشابه والمحاكاة بين الاساطير ولاسيما بين اسطورتي تموز و نوروز. فلايعدُّ والحالة هذه استطراداً خارج الصدد الاسهام المُسهب نسبياً، في استقراء ما عن لمبدعي اسطورة تموز من افكار وهواجس ومؤثرات دفعتهم وحملتهم على تصور ماجريات الاحداث المُتخيلة في السرد انعكاساً لها واحتمال تغيرها تبعاً ومسايرة للتطورات التي مرت بها المجتمعات العراقية القديمة وفق الشروط الظرفية للتحولات، منذ العصور البدائية، منذ عصر بدء التصورات الذهنية الخيالية ومروراً بعصر فجر السلالات السومرية حتى زمن استقرار وتدوين الاساطير السومرية في العصر البابلي، كما اسلفنا ذكره، فلا يعدُ اسهامنا، وان طال نسبياً، استطراداً خارج الصدد، وانما هو يستجيب لمقتضيات منهج البحث العلمي الحديث السليم في التجرد الموضوعي لان هناك جوانب مهمة لم يراع الكثير من الباحثين اهميتها وضرورة التطرق اليها مما يتسبب عنها خلق فجوات واسعة تعيق الادراك الواضح الدقيق لملموسات الواقع المعاش.

تجليات فكرية مُبدعة رائدة:

لم يشأ مبدعوا اسطورة تموز ان تستحوذ صورة اليأس والقنوط القائمة على مشاعر العراقيين القدماء فتعُمَّ بينهم الكآبة والحسرة والاحزان على مدار العام، وانما اتاحو للنفوس المرتقبة لفجر الحرية فرصة الانتعاش ببارقة امل وان تحيا وتحتفل بنشوة الانتصار قرابة ستة اشهر من كل عام. فلاجل فهم مدلولات اسطورة تموز ينبغي ان نفقه الى ما ادركه العراقيون القدماء من تواصل الشقاء والامل كجدلية في حياتهم فكان لابد من ضرورة ايجاد علة او سبب للحزن والتآسي (حبس تموز، ومثله معاناة المضطهدين من ظلم الطغاة، الضحاك، فرعون) وكذلك ايجاد ممثل او رمز للانفراج والامل، ولو لفترة، كتموز، وبصورة مطلقة، كـ **كاوه**، و كـ **طاؤوس ملك**، اله اليزيدية، الذي انقذ موسى والعبرانيين من الطاغية فرعون، كما سيرد ذكره فيما بعد.

ان فكرة المخلص والمهدي المُنقذ، التي ظهرت لدى الشعوب وفي مختلف عقائدها –هي امتداد لفكرة خلاص تموز، كما يُعتبر **كاوه** الرمز الخالد لدى الاكراد– مؤحياً للفكرة ذاتها.

يساعد تحليل مدلولات ورموز اسطورة تموز، ولاشك، على فهم جوانب مهمة من مدلولات ورموز اسطورة النوروز. ان اهم الملاحظات التي نبديها هي الاتية:

(١) يرمز هبوط الاله دموزي –تموز– الى العالم السفلي الاخروي، عالم الاموات واحتجازه فيه لمدة ستة اشهر (يعتبر الاستاذ **نائل** الحبس في العالم السفلي ابدي)، يرمز الى الاحباط الذي يحيق بالاماني، كما يشير الى مكابدة الناس المصائب وتحملهم الالام ويتزامن مع فصلي الخريف والشتاء، حيث يقاسي الناس من قساوة الطبيعة وانحسار الخيرات فتحل الكآبة والتأسي وتعمّ الاحزان. وبعكس هذا يرى الاستاذ **نائل**، حيث كتب يقول: (ان الالهة –**انانا**– قد تسبب في ارغام زوجها الاله –انانا– الى العالم الاسفل بعد خروجها هي منه وكان نزولها ذاك قد تم في شهر اب حيث اطلق عليه السومريون اسم شهر (**رحلة انانا**). وكان السبب الذي دفعها الى ذلك هو حنقها عليه بعد ان وجدته غير مكترث لغيابها في العالم الاسفل كما توضح الرواية السومرية بنفس الاسطورة اذ تصفه بانه كان مرتدياً ثياباً بهية في مجلس مهيب. فاذا ربطنا هذه الاشارة بما عُرف به شهر ايلول بين السومريين حيث كان يدعي باسم (**عيد دموزي**) لتوصلنا الى ان دموزي كان يحتفل بعيد خاص به اثناء وجود (**انانا**) في العالم الاسفل اي قبل اخذه هو الى ذلك العالم وليس كما يُظن البعض من الباحثين بان عيد دموزي يرمز الى قيامه من العالم الاسفل.

اما مناسبة ذلك العيد فهي على ما اعتقد خاصة بالرعاة اذ تكون هذه الفترة من السنة الموسم الرئيس لتوالد الاغنام في العراق ولذلك فان (دموزي) كان يحتفل بها قبل اخذه الى العالم الاسفل بوصفه الهاً راعياً مُكلفاً برعاية الاغنام والماعز والمحافظة على حظائرها كما نعرف من الاسطورة السومرية المهمة (انكي وتنظيم الكون) ومن هنا يكون اخذ (**دموزي**) من قبل الشياطين في الاشهر التي تلي شهر آب وعلى الارجح ان يكون ذلك في بداية الشتاء وهو موسم يكون فيه عطاء الطبيعة وافراً ولذلك فان غيابه في العالم الاسفل لم يؤثر باي حال من الاحوال في الخصوبة والطبيعة وكان هذا على ما اعتقد السبب في بقاء الحزن عليه محصوراً في نطاق المعتقدات الشعبية دون ان يصبح

في يوم ما من طقوس المعبد الرسمية كما هو معروف خلافاً للالهة الاخرى التي كانت تجسد موت الطبيعة في العديد من مدن بلاد الرافدين القديمة[1].

وقبل ان نبدي بعض الملاحظات على هذا المقتبس الطويل نسبياً نشير الى ان من اعياد الايرانيين القدماء عيد "المهرجان" وهو في الخريف وتزعم بعض نصوص اسطورة النوروز ان افريدون امر بحبس الطاغية الضحاك "ده آك" بجبل دماوند في فصل الخريف واحتفل بيوم حبسه عيداً الا وهو عيد المهرجان[2]. لاشك ان الصورة التي تحدث عنها الاستاذ نائل مستوحاة من الاسطورة السومرية التي تتحدث عن الفترة التي كان المجتمع فيها لايزال رعوياً ولهذا لم تتعد اختصاصات الاله دموزي (تموز) عن الرعي، بيد ان المجتمع العراقي قد جرت فيه تغييرات بع تعلمه الزراعة وامتهانه لها كحرفة اساسية لادامة الحياة المعاشية ولهذا اضافت الاسطورة الى دموزي واجبات جديدة، فيذكر الاستاذ طه باقر عن الاله تموز: ((هو الاله الشهير تموز او دموزي الذي كان في اصله من آلهة الخضار والنباتات والماشية واشتهر باقترانه بالهة الحب –عشتار– (انانا)، فنشأت عن ذلك عبادة الخصب التي انتشرت من حضارة وادي الرافدين الى اقوام كثيرة. فكان خصب الارض وما تدره من ثمرات وخيرات يتوقف على الاقتران السنوي –في مطلع الربيع على ما يرجح– بين الاله تموز والالهة "عشتار"))[3].

ان الصورة المُتخيلة عن الاله تموز وما طرأ عليها من تغيير، الواردة في النص المقتبس اعلاه عن الاستاذ طه باقر، بحاجة الى توضيح وتفصيل اكثر، ذلك ان السومريين، سكنة وسط وجنوب العراق– كانوا يمارسون في شمال العراق موطنهم الاصلي المرجح قبل انحدارهم جنوباً واستقرارهم في بطائح وسط وجنوب العراق، يمارسون حرف الصيد والرعي ومن ثُمّ تعلموا الزراعة البدائية، لهذا كانت لهم معتقدات ترتبط، ولاشك، باسلوب انتاجهم، فكانت لديهم الهة تتعلق بالصيد والرعي[4]، فلما استوطنوا وسط وجنوب بلاد وادي الرافدين واحترفوا الزراعة مهنة اساسية واجهتهم

---

١ عقائد ما بعد الموت، ص٦٤–٦٥.

٢ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٣٣٤.

٣ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٣٣٤.

٤ ينظر: الاستاذ الدكتور انطوان مورتكات، تأريخ الشرق الادني القديم، تعريب، د. توفيق سليمان، علي ابو عساف، قاسم طوير، دمشق، ١٩٦٧، ص٢٣–٢٩.

مسألة اخصاب الارض، حيث الخصوبة من المستلزمات الضرورية للزراعة الناجحة، وذلك لان الزراعة، بخلاف الصيد والرعي، تتطلب استقراراً بارض مُحددة، واما الصيد والرعي فلايعير محترفوها الاهتمام بخصوبة الارض ذاته، ماداموا متنقلين ببقاع شاسعة من الارض جوالة رحالة، فلايقلقهم، ولاشك، أجدبت هذه الارض التي حلو بها ام اخصبت، حسبهم ان يجدوا فيها كلأ وماءً، ارضاً معشوشبة صالحة للقنص او للرعي، ليحلوا فيها زمناً ثم يغادرونها الى سواها، فلا خصوبة الارض تشغل بالهم ولاهم بها معنيون، بينما تبقى الخصوبة من الشؤون المهمة في تفكير الانسان المزارع المستقر في ارض مُحددة. لذلك التجأ السومريون المزارعون، من الناحية العملية الى تجفيف المستنقعات واستخدام وسائل وطرق الري التي استنبطوها، لتخصب الارض[1]، ومن الناحية الاعتقادية والروحية، التجأوا الى الالهة، ذات المهام القريبة او المتعلقة بالنبات والزراعة، ينشدون العون لاخصاب اراضيهم، فكان اله الخضر والنباتات والماشية المراعي تموز وزوجته عشتار ممن اختيرا آلهة للخصب والامومة وممارسة الزواج المقدس، الزواج الالهي. اختيرا لتناط بهما، تموز وعشتار، هذه المهام في عالم الاحياء العلوي، خلال ستة اشهر من كل عام، كما مر بنا آنفا.

ان استمرار بقاء الهة تخص مجتمعات الصيد او الرعي في المجتمعات الزراعية المتطورة فيعود الى احتفاظ الشعوب ببعض بقايا –رواسب– موروثات الخزين الاعتقادي لاسلافها. ولهذا فان استمرار وجود اله يمثل الرعي في مجتمع زراعي متطور ليس له من تفسير سوى الاحتفاظ. ببعض التصورات الذهنية المُتخيلة من موروث خزين الاجداد الرعاة لاستمرار ممارسة حرفة الرعي الى جانب حرفة الزراعة وبرغم تضاءل النشاط الاقتصادي الرعوي لازدياد النشاط الاقتصادي الزراعي. لابل يحتفظ المجتمع الزراعي احياناُ ببعض المعتقدات التي تمتد الى ايام احتراف الاسلاف الصيد.

نشير بهذا الصدد الى ماذكره الاستاذ انطون موركتكات حول بقاء بعض معتقدات مجتمع الصيد في المجتمع الزراعي، حيث كتب يقول: ((... وهذا ما يقودنا ايضاً الى افتراض اخر وهو ديانة العالم السفلي المتمثلة بام الارض وقطعانها المقدسة التي كان يدين بها المجتمع الزراعي لم تكن الديانة الوحيدة. بل لابد ان تكون هناك ديانة اخرى

---

١ ن. م، ص٢٧.

نشأت على تقديس آلهة محلية او عن تقديس الهة مجتمع الصيد الاقدم عهداً من ذلك، وعلى كل حال يبدو ان نقش ورسومات كلاب الصيد والحيوانات البرية على الاختام المسطحة انما تشير الى ان افكار مجتمع الصيد لم تكن قد اندثرت بعد، رغم ان المجتمع قد انتقل الى طور الزراعة))[1].

بل قد تحتفظ بعض الشعوب ببقايا المعتقدات البدائية القديمة: السحرية، الارواحية Aminism، الفتيشية -البدية- Fetishism، والطوطمية Totemism[2]، هذه الاشكال الاربعة من المعتقدات التي دانت بها البشرية منذ فجر تأريخها ولا يعرف اية واحدة منها هي الاسبق في الظهور، قد بصمت اثارها، بصورة ما، في المعتقدات اللاحقة. يقول مورتكات: ((... لقد بقيت آلهة الاقاليم القديمة التي تعود اصولها جزئياً الى عصور ما قبل التأريخ والتي كانت تمثل قوى الحياة والموت واسرار الكون لتصبح بعد ذلك تشكل دعائم الدولة السومرية بقيت كما كانت في السابق مُدبرة اقدار الانسانية)[3]. لذلك فلا نستغرب من استمرار آلهة قديمة او الهة حديثة لها مهام لعصور قديمة، برغم انتهاء عهدها او الحاجة اليها. لهذا فان احتفاظ تموز بمهام الراعي لا يتنافى مع ما اضيف اليه من مهام في المجتمع الزراعي المتطور.

(٢) يرمز القيام والصعود الى ا لعالم الارضي، عالم الحياة العلوي، الدنيوي، الى ارتقاء الاماني وآمال الانفراج الى مستوى البلوغ والنضج ومجال التنفيذ، وهي

---

١ ن. م، ص٢٨.

٢ تعني السحرية تفسير الظواهر الطبيعية بشكل ميتافيزيقي -ما ورائي- مع محاولة تسخير القوى الطبيعية وظواهرها وفق رغبات الانسان البدائي، كرش الماء من سطوح المنازل لاسقاط المطر. اما الارواحية، فتعني وجود الروح او النفس في كل شئ موجود في الطبيعة. اما الفيشية او البدية او الرقية -وجمعها الرقي- فهي عبارة عن تصور همجي في تحول الظواهر الطبيعية المكتسبة خواص ما ورائية الى اشياء خارقة الشعور. واما الطوطمية -والنسبة الى كلمة هندية- امريكية طوطم او اوتوطم- والتي تعني الجنس او العنصر او العشيرة وارتباط افراد الطوطم المعين برابطة السلف المشترك الذي هو الطوطم وليس برابطة الدم. حول ذلك ينظر: د. حسين قاسم العزيز، التطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام، مجلة كلية الاداب، بغداد، ١٩٧٤، ١٧/٢٢٥-٢٣٠. ومقاله عن الفلسفة الوضعية ومعيارها الاجتماعين مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٠، ١٥٦/٥.

٣ تاريخ الشرق الادنى القديم، مشار اليه سابقاً، ص٩٤.

متجسدة في صورة تجدد الحياة ونماء الخيرات. فتعم الافراح والمسرات بعودة تموز الى الحياة المتزامنة مع بشائر الخير المقبلة بمجئ فصلي الربيع والصيف.

بيد ان الاستاذ **نائل**، يعتقد ان الاحتفال بعيد دموزي كان يجري وهو في العالم العلوي، عالم الاحياء، وذلك قبل ارغامه على الهبوط الى العالم السفلي، عالم الاموات، ومكوثه فيه من غير عوده الى عالم الاحياء. واما العيد فكان في بداية فصل الشتاء ولا علاقة للاحتفال بهذا العيد بالقيام من العالم الاسفل. حيث لم يودع فيه بعد، وانما كان هذا الاحتفال، حسب اعتقاده، مرتبطاً بدموزي كإله الرعي قبل هبوطه، فقد كتب، كما نقلنا عنه انفاً: ((اما مناسبة ذلك العيد فهي على ما اعتقد خاصة بالرعاة اذ تكون هذه الفترة من السنة الموسم الرئيسي لتوالد الاغنام في العراق ولذلك فان دموزي كان يحتفل بها قبل اخذه الى العالم الاسفل بوصفه الهاً راعياً مُكلفاً برعاية الاغنام والماعز والمحافظة على حظائرها))[1]، الى اخر النص، فالاستاذ **نائل**، يعتقد بمكوث دموزي – تموز– في العالم السفلي بقاءً ابدياً لايرجع منه ولذلك فليس له بعد هبوطه من قيامة وانما لزوجته انانا– عشتار– فهي التي تهبط الى عالم السفلى وتخرج منه، ولذلك فقد تحدث الاستاذ نائل عن عالم الاموات ومن فيه من الالهة وعن انعدام النصوص التي تشير الى قيام دموزي من العالم السفلي وخروجه الى العالم العلوي[2].

فهو هنا يخالف وجهة نظر جمهرة من الباحثين لامجال لذكرهم هنا ولكننا سنتطرق في النقطة الاتية: لمناقشة بعض ارائه، ذلك ان اختلافه في الرأي يثير الانتباه لموضوع الاختلاف حول مصير الطاغية الضحاك (ده آك)، في اسطورة النوروز، هل جرى الاجهاز عليه بمطرقة **كاوه** يوم النصر في الربيع ام اودع الحبس بجبل دماوند مدى الحياة بامر **افريدون** والذي يصادف ايام عيد المهرجان؟ وفي اعتقاد اليزيدية ان الاله "**طاؤوس ملك**" ظهر على الارض بعيد رأس السنة ليقضي على الطاغية فرعون. فهل هناك تأثير او اقتباس بين هذه التصورات؟

(٣) يدلُّ تكرار تناوب هبوط الاله تموز الى العالم السفلي وقيامه منه وارتقائه الى العالم العلوي، بدأب متواصل، على ادراك واضعي الاسطورة العراقيين، بمستوى محدود

---

١ عقائد ما بعد الموت، ص٦٥.

٢ ن. م، ص٥٤–٧٦. وكذلك مقاله: هل كان تموز في عقائد السومريين والاكديين اله الخصوبة او من آلهة الموت؟ مجلة سومر، ١٩٧٩، ٣٦/٣٩–٥٢.

نسبياً، لحركة المجتمع وتفاعلاتها المتناقضة بين التعاسة والهناء وتصويرها بما يحدث في الطبيعة من تناوب فصول السنة وما ينتابها من تغيير وانقلاب. ان ربط جدلية المجتمع بالطبيعة والجمع بين الانفعالات النفسية المتباينة، المنطلقة عن الاماني بالانفراج وبالتنعم بالخيرات، بالمنطلقة عن الشعور بالاحباط والخيبة والحزن والالام من فقدان الامل وانحسار النعم، يدلُّ على تجليات مُبكرة لتطلعات فلسفية رائدة.

ويشكلُ الربطُ هذا مرتكزاً اساسياً في بناء هيكل الاسطورة يصعب تجاهله واغفال او التغافل عن دراسته، سواء بسواء لان فيه تتمحور الغايات والاساليب، وان اكتشافه ليس بالامر العسير فيما لو امعن النظرُ عميقاً في المغزى الذي تتوخاه مُخيلة جامعة الاحلام والامال والاحزان والالام بانهائها الاسطوري وان خلت النصوص، او اختلفت، عن بعض تفاصيل احداثياتها وتوقيتات مواعيد احتفالاتها واختصاصات بعض رموزها، لما تعرضت له من تعديل وتحريف او تغيير، لطول تداولها شفاها بين بدايات تخيلها وعصر تدوينها، كما مر بنا ذكر ذلك، ان دراسة ربط جدلية الحياة الاجتماعية والطبيعية الذي صوره متخيلوا الاسطورة بمستوى تفكيرهم وادراكهم، تمنح فرصة افضل وبنفس الوقت تساعد بشكل احسن واوسع على التوصل الى استنتاجات صائبة ودقيقة وبنفس الوقت اكثر واقعية لتقربها من فهم مدارك واذهان مُتخيلي الاسطورة الاصليين.

(٤) تكشف تصورات العراقيين الذهنية القديمة وما جرى عليها من تطوير احساسهم المبكر بآثار تغيير البناء الاجتماعي المشاعي الى الطبقي الظالم لشرائح واسعة بالحاق الضرر بها وحتى ببعض الالهة، المكتسبة (احاسيس ومشاعر) بشرية من دون ادراك علة فاعلية (دينامية Dynamic) المجتمع واستمرارها بحركة دائمية وعدم الثبات (السكون Static).

فان الممارسة الفعلية للمسرات والاحزان المتناوبة بدأب كل عام الاحداث مُتخيلة تقع للاله تموز في قيامه في الربيع ليتمتع بالحياة لمدة ستة اشهر ثم يهبط في الخريف الى عالم الاموات ليمكث فيه الاشهر الستة الباقية من السنة ليعود لينهض ثانية في الربيع، لتكشف عن ادراك مُبكر لواقع مؤلم تعيشه اوسع شرائح المجتمع الطبقي، والتنفيس عن مشاعر الالم المكبوتة بافراح مؤقتة لن تلبث طويلاً حتى تكتسحها احزان هي الاخرى قصيرة الامد مؤقتة، كما تحكي الاسطورة، التي ابدعها عراقي قديم

بتسطير فنطازي رائع وباسلوب ادبي بديع، تميزت به **ملحمة گلگامش**، الورادة فيها اسطورة تموز، لها مدلولات فلسفية مُبكرة واضحة؛ فالاسطورة قد عالجت، من دون شك، اموراً كانت تدور في اذهان ابناء مجتمع وادي الرافدين القدماء، لان الاسطورة كما رأينا، ابداع ذهني خيالي لواقع معاشي، اذن فاسطورة تموز قد احتوت وصورت ما كان يختلج في صدور ابناء وادي الراقدين من افكار واراء عن المجتمع والطبيعة المحيطة بهم في آن واحد وكذلك من آمالهم وطموحاتههم في تحسن ظروف حياتهم.

فالاسطورة قد عبرت اذن، بقدر ما لديهم من ادراك بسيط، من احساس العراقيين القدماء بجدلية التناقض القائمة في المجتمع، عند بداية تشكيل المجتمع الطبقي، لشعورهم بما كانوا يكابدون من تعاسة وشقاء وحرمان، وحاجاتهم لخلق وسيلة – **مأساة تموز**– مُبررة للتنفيس عن الاحزان والاشجان، من نكبات الطبيعة وجور واستغلال الانسان لبني جنسه، عن الاحباط المتصور في الهبوط الى العالم الاسفل مع تصور اشراقة الامل في تحسن الاحوال بالنهوض الى العالم العلوي، رُبما كان التصور هو امتصاص النقمة؟

لقد جمع التصور في هذا الخيال الخصب بين النقيضين مما يُدلل امتلاك واضعي الاسطورة لنظرة مُبسطة ميتافيزيقية –**ما ورائية**– تؤمن بسكون الجوهر وتغير ديناميك الاطراف[1]، ودقة ملاحظة لما يجري في الطبيعة من تغييرات ومحاولة ربطها بما يجري في المجتمع من تناقضات.

ففي متابعة للعراقيين الاقدمين لما يحل بهم من تعاسة وشقاء وحرمان من قبل الطبيعة او الانسان وآمالهم بزوال المحن وترقبهم للخلاص والنجاة من البلوى دفعتهم للتشبث بالخيال لتصوير احلامهم بنهوض اله الرعي والخصب والنماء والخضر والنباتات، والمستوحي ظهوره من الطبيعة بانسلاخ الربيع، المتفتح الزاهي المعطاء، من الشتاء المنغلق الجدب القاسي فتعم الفرحة المزدوجة بمجئ المخلص ومعه الاخصاب –**الزواج المقدس–الزواج الالهي**– والنعم والخيرات. لكن سرعان ما تصطدم الافراح بالواقع المرّ وتصاب الامال بالاحباط ويقبل الشتاء بزمهرير وجدب فيصور

---

١ ينظر: ف. ا. لينين دفاتر في الديالكتيك، ترجمة: الياس مرقص، بيروت، ١٩٧١، ص٦٤، حول التمييز بين النظرة العلمية الواقعية لتغيير الجوهر والنظرة الميتافيزيقية حول سكون الجوهر وتبدل الاطراف فقط.

كل ذلك بالهبوط الى العالم السفلي وتذرف دموع الحسرة والحزن لغياب المُنقذ وانحسار الالاء. ويبدأ بترقب النهوض المُتجدد للاله واقبال الربيع.

صور مبدعو الاسطورة هذه الحركة الجدلية المستديمة بالشكل المُبسط لعدم ايمانهم بعد بتغيير الجوهر وانما التغيير يحلُّ بالاطراف اي انهم كانوا ينظرون للمجتمع نظرة ميتافيزيقية –**ماورائية**– ويأملون من القوى الخارقة –**الالهة**– تحسين الاوضاع فيبقى المجتمع من وجهة نظرهم في حالة السكون وتتغير بعض الحالات كالشجرة لا يتغير شكلها بينما يطرأ على فروعها واوراقها التغيير سنوياً.

(٥) تعرض الاسطورة بصورة مُبسطة بعض آثار تغير المجتمع من دون ان يفقه مبدعوها الشروط الظرفية للتغيير، فعندما كانت تسود المجتمع علاقات مشاعية ولم يظهر فيه استغلال الاقوياء للضعفاء بعد كان الاله زوجاً سعيداً محبوباً من زوجته الالهة عشتار ومتمتعاً بالحياة الهانئة في العالم العلوي، بيد ان التبدلات التي ظهرت بالانتقال الى المجتمع الطبقي وظهور الاستغلال والحرمان، حتمت اجراء تغييرات في السرد الحدثي للاسطورة فيصبح الاله، تموز مُرزا لحالتي نعيم وبؤس الناس فلايستمر بعد ذلك متمتعاً بالهناء والسعادة والبقاء في عالم الاحياء وانما عليه ان يهبط الى عالم الاموات السفلي. ولم يجد مبدعوا الاسطورة صعوبة في اختلاق الحجة او الذريعة فعزواها الى حنق وغضب زوجته الالهة عشتار عليه، وهي المدللة وذات النفوذ التي لايرد لها طلب، فكان ان سخطت عليه وطلبت ارغامه على الهبوط ونفذ طلبها. ولكن لما كان الاثنان تموز وعشتار ألهى خصب صار من الضروري انقاذه من عالم الاموات، ولو لفترة مُحددة، ليعود الى عالم الاحياء ليمارس و زوجته، الزواج المقدس –**الزواج الالهي**– الذي هو من مستلزمات الاخصاب، وان افضل الاوقات لاجرائه هو فصل الربيع، حتى اذا انتفت الحاجة اليه وانتهت المسرات والافراح ارغم ثانية على الهبوط الى عالم الاموات عند الخريف ومكوثه طيلة فصلي الخريف والشتاء، مرضاة وتحقيقاً لرغبات الالهة الحانقة عشتار. يُظهر تحسس العراقيين القدماء ببعض اثار جدلية المجتمع من خلال سرد احداث الاسطورة المُتخيلة المكثف اعلاه، ومن ممارساتهم احتفالات البهجة لبشائر الامال المرتقبة والتآسي بالاحزان على الحرمان، المتكررة بدأب متواصل طول الزمان.

تغيّر مهام الالهة انعكاس لمتغيرات المجتمع:

تحظى الاساطير، لذلك، باهتمام الباحثين قد تفوق، احياناً، اهتمامهم باللقى الاثارية الاخرى من تماثيل واختام ونصب وفخار وصور جدران المعابد، لانها تساعد، ولاسيما الاساطير المدونة، على سد ما يصادفه الباحثون من ثغرات في الالواح المدونة والتي تعيق الكامل والصحيح لفهم طبيعة المجتمع القديم، ففي الاستعانة بالمصادر الثانوية، ومنها الاساطير، تظهر فرص اكبر لاقتراب صورة المجتمع القديم في واقعه المعاش الملموس من ذهن الباحث، فمن خلالها امكن التعرف على تغيير مهام وواجبات الالهة وكذلك تغير درجة الاهتمام ببعضها جراء تغير طبيعة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وفق الشروط الظرفية للتغيير وبمرور الزمان واختلاف المكان.

فتقديس الامومة -الالهة الام- وعبادة الثور -الثور المقدس- وهي من معتقدات المزارعين المُبكرة الموروثة من ايام الصيد والرعي وسيطرة الام، وان بقى الاحتفاظ بها اجالاً طويلة في المجتمعات الزراعية[1]، الا انها لم تحتفظ بذات الاهمية لتعاظم اهمية آلهة الخصب بالنسبة للزراعة وبعد زوال عهد سيطرة الام وظهور عهد سيادة الاب عقب الانتقال من عهد الصيد والرعي، التي يرغم الرجال على الابتعاد عن عوائلهم وتعهد الام برعاية شؤون الاسرة، الى عهد الزراعة التي تتطلب الاستقرار وبقاء الرجال في مساكنهم مما اتاح لهم السيطرة على شؤون اسرهم. ويغدو، في سياق ما تقدم، ان فكرة اضافة مهمة الاخصاب الى باقي مهام الالهة تموز هي الاصح والاصوب من قصر المهام على الرعي والنباتات والعناية بالحيوانات لانسجامها مع ادراك مبدعي التصورات المُتخيلة بضرورة مسايرة فنطازياتهم التصورات الجارية في مجتمعاتهم المُتغيرة -الدينامية-. بينما يعني الجنف عن ادراك هذه الحقيقة، بالاعتماد على نصوص متقدمة فقط، والاصرار على بقاء تموز الهاً للرعي والعناية بالنباتات والحيوانات فحسب من دون ان تناط به وبزوجته الالهة عشتار مهمة الاخصاب، وفق نصوص متأخرة، يعني في الحقيقة:

---

١ ينظر: انطون مورتكات، تأريخ الشرق الادنى القديم، (ان تقديس الامومة والنور المقدس من البوادر الفكرية الاولى الهامة للمجتمع الزراعي ولذلك قدر لهذهه العبادة ان تلازم بلدان الشرق القديمة الاف السنين، ص٣-٤.

١. اما اجحافاً بحق مبدعي الاسطورة بتصورهم قاصرين عن الشعور بآثار تلك التغييرات الحاصلة في مجتمعاتهم وعن ضرورة مسايرتها و ٢. اما الاعتقاد بثبات سكون المجتمع اي ببقائه راكداً، وهذا شئ مرفوض لايمكن قبوله لان المجتمع كما ذكرنا اعلاه، لايكون الا في حركة مستديمة فاعلة (ديناميكية) وتبعاً لما تجري في المجتمع من تغييرات فانه تحصل تبدلات في الانعكاسات والتي منها الادراك والوعي والايديولوجية اذ هنالك رابطة جدلية بين ظهورها وتطورها وبين مستوى وتطور الانتاج، كما اشرنا الى ذلك سابقاً. لهذا فان الالهة التي اختلقها والفها العراقيون القدماء، كانت تمثل في البداية، ما هو سائداً لديهم، في حياتهم ومجتمعهم وما يحيط بهم، فلما كانوا في طور جمع القوت، اي عندما كانوا طفيليين على الطبيعة، لاينتجون، كانت اختصاصات الهتهم بسيطة، ولكن تغييرات بدات تطرأ على مهام وواجبات ومكانة تلك الالهة بعدما اخذت الجماعات العراقية القديمة تصنع ادوات اولية بسيطة من الحجارة لتستعين بها في الصيد وجمع الثمار وقطفها، اخذت تظهر تغييرات بسيطة، وتسير ببطء منذئذ. لكن التغييرات اخذت تسير بوتائر اسرع بعدما تعلم قدماء العراقيين الزراعة وتدجين الحيوان فمارسوا التجارة وظهرت الحرف حينئذ جرت تغييرات واسعة، ولاشك في معتقداتهم فظهرت الهة جديدة لم يكن لها وجود في السابق وازدادت اختصاصات بعضها فاله الرعي تموز اخذ مهمة الاخصاب ايضاً، لان الخصوبة حاجة جديدة تحتاج فيها الزراعة، حرفة غالبية ابناء المجتمع الزراعي، لان استقرار الفلاح واستغلاله لاراضي مُحددة يقتضيان تجديد خصوبة الارض وادامتها بينما لاتشكل الخصوبة حاجة اساسية بالنسبة للصياد او الرعي، سواء بسواء، لانهما لا تحدد نشاطهما ارض مُعينة فهما ليسا بحاجة لارض مُحددة، حسبهما ميدان فسيح لممارسة نشاطهما، فليس من شأنهما التفكير بخصوبة ارض لايتقيدان بالارتباط بها، لم يدر بخلدهما التفكير بأيجاد اله للخصب بينما كانت النيران وكلاب الصيد والثيران[١]، لاهميتها، محور اهتمامها، حتى قدّسا بعضاً منها.

---

١ انظر: انطون مورتكات، تأريخ الشرق الادنيى القديم، ص٢٨، وحول تقديس النار، ينظر: د. محمد جابر عبدالعال الحيني،حيث كتب: ((وتقديس النار يرجع الى الايام ان كانت القبائل الشمالية القديمة —في ايران— في حالة بداوة وتنقل من مكان الى مكان فتقيم فيه النيران التي تبعث فيهم اعز مطلب وهو الدفء في جو قياسي شديد البرودة فكانت لديهم مقدسة)). في العقائد والاديان، القاهرة، ١٩٧١، ص١٦٧.

اما الخصوبة فقد جاء التفكير بها بعد تعلم الزراعة واحترافها مهنة. وفي هذا السياق يُعتبر الاصرار على ابقاء تموز الهاً للرعي فحسب غير منسجم مع واقع التحولات التي جرت في بلاد وادي الرافدين القديمة، اي ابقاء المجتمع العراقي القديم منفصلاً عن التأثير بالشروط الظرفية للتطور العالمية، اي بقاؤه ممارساً لحرفة الرعي فحسب، بينما يعلم الجميع الدور الريادي الذي تميز به العراقيون في تعلم الزراعة وتدجين الحيوان، وثيقاً لانتقالهم الى المجتمع الزراعي فان اعتقاداتهم وتصوراتهم الفنطازية القديمة لابد من تأثرها بذلك الانتقال، فلا تستمر، في المجتمع الجديد، بنفس الاطر والمضامين السابقة، وانما تطرأ عليها تطورات وتحويرات لكي تلاءم مُستجدات المجتمع الزراعي.
فاختصاص تموز، الذي اعتبر، قديماً الهاً للرعي فحسب، وكان ذلك قبل تعلم الزراعة، قد طرأ عليه بعض التغيير ليستجيب لحاجات المجتمع الجديد اذ انيطت بتموز مهمة اخصاب الارض ايضاً كأحدى الضرورات المستجدة في المجتمع الزراعي.

ان تعليل هذه التحولات في الايديولوجية، في الاعتقادات والتصورات في نطاق جدلية المجتمع قد اشارت اليها دراسات ومؤلفات عديدة وبصورة مُعمقة تفصيلية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر دائرة المعارف السوفيتية[1] الواسعة والتأريخية[2]، ومؤلف ول ديورانت، **"قصة الحضارة"**[3].

تأثير اسطورة دموزي (تموز) في تصورات فنطازية مجاورة:

لاتنفرد وشائج التشابه بين عيدى تموز و نوروز، وما اكثرها، وحدها التشجيع على التوسع في بحث موضوع البنية العراقية الذهنية الحضارية التي ابدعت في اختلاق اسطورة تموز واحتفالات عيد رأس السنة العراقي والذي يهتم التوسع في بحث موضوع احتفال العراقيين القدماء بعيد رأس السنة الربيعي، الزاگموك السومري، الاكينو البابلي، عيد تموز، المسهب نسبياً هنا، وانما تلحُ ايضاً مسائل اخرى على ضرورة توسع البحث بغية كشف الاسس الواقعية للابداع الفني الفنطازي بشكل علمي يُنير سبل بلوغ الاستنتاج الصائب لتخيلات مثالية مُشابهة، وكذلك بدافع العثور

---

١ (باللغةالروسية)، موسكو، ١٩٥٧م، ٢٧/٦٠٤-٦٠٥.

٢ (باللغة الروسية)، موسكو، ١٩٦٦م، ٩/٥٠٧.

٣ الجزء الاول، نشأت الحضارة، ترجمة:" د. زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٤٩م، ١/١٠٣.

ولو على بصيص من امل يهدي الى ما يحتمل وجوده من جذر الاسطورة النوروز والى ما يحتمل وجوده من وسيط نقل او وشيج الصلة، سواء بسواء، يربط بين ممارسات وطقوس عيدي النوروز وتموز وماشابههما، حيث تتجلى فيهما وحدة مشاعر الغبطة والانشراح والفرحة والابتهاج بعيد رأس السنة الربيعي وكذلك وحدة مشاعر الاحباط والكآبة والتآسي والاحزان بعد انحسار النعم وتقلص العطاء، ولاجل تعليل سبب اندثار عيد تموز واستمرار عيد النوروز الى يؤمنا هذا، هنا وهناك، فهذه القضايا حملنا على البحث المسهب بموضوع الاحتفال بعيد رأس السنة العراقي القديم.

عيد رأس السنة (النوروز) الايراني القديم:

كان الايرانيون القدماء، ولايزال، عيدُ رأس السنة "**النوروز**" يحتفلون به في الحادي والعشرين من آذار كل عام، لقد انحدرت ملحمة عيد النوروز الكُردية الشعبية من عيدي رأس السنة العراقي والايراني القديمين، ولاسيما الايراني، حسب ما يعتقد كثيرُ من الباحثين.

تدور فكرة احتفالية عيد راس السنة الايرانية حول احداث صراع نشب بين مُضطهدين وحاكم ظالم غشوم. وقد جُسد انتصار قوي الخير على قوي البغي والشر بالانقلاب الربيعي ايضاً، تماماً مثل اسطورة تموز.

فأقترن في الرواية الاسطورية الايرانية فعلُ التحرير البشري بالتغيير الطبيعي على النسق او التصور الاسطوري لمبدعي الاسطورة العراقية في هذا الشأن. فالرواية الايرانية تتحدث، كما هو وارد في ملحمة النوروز، عن احداث مفادها بان حاكماً مُغتصباً للعرش الطاغية مُستبداً قد تسلط على رقاب الناس فأذاقهم شتى صنوف العذاب ومُر الهوان، لامد طويل من الزمان، تراوح بين ستمائة والف عام، حسب الخيال والزعم وكان الطاغية يُعرف بـ(**ده آك**) (**ازدهاق**=الثعبان بالفارسية، **اجدهاك**=التنين ذو الرؤوس الثلاثة، لدى شعوب اواسط آسيا) وتعني كلمة (**دهاك**)، بالفارسية، عشرة آفات (مصائب، ويلات)، للدلالة على شدة جوره وظلمه وتعسفه، وتسميه المصادر العربية والاسلامية (**الضحاك**) تحريفاً لكلمة دهآك الفارسية. كما كان يطلق عليه اسم او لقب "بيورأسف، او بيوراسب" وتعني صاحب مئة الف جواد، لان پيور (بيور) تعني اكثر من مئة الف واسف (اسب) تعني فرس، وفي ذلك رمزُ لضخامة ما استحوذ عليه من ممتلكات الناس غصباً، كما يدلُّ على امتداد في اغوار الماضي الى العهد

الرعوي والى انه كان من الاشراف المقاتلين على العربان او ما يُسمى بفرسان الخيول[1]، ان جاز التعبير.

ويرى العلامة الكُردي **محمد امين زكي**، وهو مصيب فيما يرى ان الضحاك ليس اسماً لشخص وانما لنظام قائم بذاته حيث كتب يقول: ((هذا وتفيد الدراسات التأريخية الحديثة ان الضحاك لم يكن شخصاً حقيقياً قط، بل ان هذا اللفظ كان علماً يطلق على اسره ملكية بأسرها وهي التي حكمت ايران جمعاء واستولت على حكومة آشور وقضت على سلطانها ودام لها الحكم الفاً من السنين في بلاد ايران بكل استقلال...))[2].

تعرضت الملحمة، من دون شك، كأي موروث شعبي ينقل شفاها، الى تطوير وتحوير عن اصلها الاسطوري فجاء نهاية الطاغية منسجماً مع الافكار التي تراود النفوس في التحرر والانعتاق وانهاء الظلم والاستبداد. فتصور الملحمة نهاية دهآك (**الضحاك**) بقيام انتفاضة شعبية اثارها ضده كاوه، البطل الكادح الحداد الكُردي (من اهل اصفهان الايرانية، وكان يقطنها الاكراد ايضاً، حسب رواية، او من اهل بابل، في العراق، حسب روايات اخرى).

فقد توجهت جموع المنتفضين نحو قصر الظالم، حسب رواية الملحمة، يقودها كاوه حاملاً مطرقته بيد رافعاً مئزره على عصا بيد اخرى، كراية يلتف حولها و يتبعه الساخطون الى مقر الظالم المستبد. فلما اقتحم المنتفضون القصر وحاسبو الطاغية على جرائمه واستهتاره بحقوقهم، وكان قائدهم **كاوه**، بالطبع، هو المتحدث بلسانهم، لم يستطيع الحاكم الجائر انكار شنيع ما صنع بهم، وعندئذ اهوى كاوه –**حسب رواية**– بمطرقته على رأس الضحاك وانهى حكمه المستبد وسلم **كاوه**، بعد ان قاد المتذمرون وحقق انتصار الشعب، العرش الى صاحبه الشرعي (**افريدون**). وهناك زعم اخر، –رواية اخرى– بان الطاغية الضحاك لم يُجهز عليه، في حينه، وانما سلمه كاوه الى افريدون ليقرر مصيره، فامر بأيداعه رهيناً، بجبل دهماوهند، وان الجن ستحرس معتقله الذي سيُخلد فيه سجيناً مدى الحياة. وقد اعتبر يوم الحبس عيداً (عيد المهرجان)، ويقع في الخريف، ويقابله عيد الحصاد لدى قدماء العراقيين– كما ذكرنا آنفاً).

---

١ حول هذا المصطلح ينظر: مورتكات، تأريخ الشعر الادنيى القديم، ص٢٦٢.

٢ تأريخ الكُرد وكُردستان، ترجمة: الاستاذ محمد علي عوني، بغداد، ط٢ن ١٩٦١م، ص٤٧، هامش رقم (١).

اشار العلامة محمد امين زكي الى عيد المهرجان في مؤلفه **"تأريخ الكُرد وكُردستان"** بقوله: ((ذكر العلامة مورية سنة ١٨١٢ في الرحلة الثانية Second Journey، ص٣٥٧) بحثاً عن مهرجان (زماوند- دماوند) فقال: انه في ٣١ اغسطس من كل سنة كانت تقام حملات شعبية كبيرة بمناسبة خلاص ايران من ظلم الضحاك (بيوراسب) السفاك ولايزال يطلق على هذا المهرجان اسم **"جژن كُردي**[١]**-العيد الكُردي"**))[٢]. كما اشار العلامة امين زكي في الهامش رق (٢) في الصفحة ٤٧ بان صاحب مروج الذهب، اي المسعودي، يسمي هذا العيد باسم المهرجان وفي الهامش رقم (٣) ذكر العلامة محمد امين: ((ويقول مؤلف كتاب **"تأريخ ايران"**، **السير مالكولم** ان رواية جژن- جشن) الكُردي هذا ان هي الا مثال من امثلة الظلم والاستبداد سرى الى الكُرد من الفرس)).

لقد ابتهج الناس بما حققه كاوه من نصر. وفرحوا بتحررهم من جبروت الطاغوت فعمتهم السرور في جو طلق منعم بالزهور، وبخضرة زاهية مُطرزة بالرياحين تكسو الحقول والبساتين. فكان ذلك اليوم (٢١ آذار) حدثاً مشهودا خالداً وقالو فيه: (امروز نوروز) اي اليوم، يوم جديد.

فأعتبر الايرانيون، ولايزالون، لذلك يوم الحادي والعشرين من آذار كل عام عيدا رسميا و شعبيا[٣]. كما اتخذوا مئزر كاوه، وكان من جلد، والذي رفعه اثناء قيادته الجموع المنتفضة، علماً، وقد غدا راية الفرس الرسمية، **درفش كاويان** (علم كاوه)، التي غنمها المسلمون يوم القادسة.

نصوص مختارة من "النوروز":

تناولت مصادر عربية واسلامية الاحداث المتصورة عن **"النوروز"** بأساليب متنوعة وجلّ اعتمادها على الروايات الايرانية للفترة الخرافية من تأريخ ايران ونعرض ادناه بعضاً منها:

---

١ ص٤٧ وذكر في الهامش رقم (٢) تسمية المسعودي للعيد بالمهرجان.

٢ ن. م، ص٤٧ وذكر في الهامش رقم (٣) رأي مالكولم بتسميته بالعيد الكُردي.

٣ يظر: كريستين، ايران، ص ١٥٩-١٦٥ و ص ٤٨٣ وما بعدها.

١. **رواية الطبري:**

كتب ابو جعفر محمد بن جرير عن الضحاك وبضمنه عن كاوه في مؤلفه الضخم، "**تأريخ الرسل والملوك**"[١]، تحت عنوان: ذكر بيرأسب، وهو الازدهاق، والعرب تسميه الضحاك، فتجعل الحرف الذي بين السين والزاي في الفارسية ضاداً، والهاء حاءً، والقاف كافاً، وأليه عنى حبيب بن اوس بقوله:

ما نال ما قد نال فرعون ولا هامان في الدنيا ولا قارون[٢]

بل كان كالضحاك في سطوته بالعالمين، وانت افريدون

وهو الذي افختر بادعائه انه منهم الحسن بن هاني في قوله:

وكان منا الضحاك يعبده ال خابل والجن في مساربها[٣]

قال واليمن تدعيه. حُدّثت عن **هشام بن محمد السائب** –فيما ذكر من امر الضحاك هذا– قال: والعجم تدعي الضحاك وتزعم ان جماً كان زوج اخته من بعض اشراف اهل بيته، وملكّه على اليمن، فولدت له الضحاك. قال واليمن تدعيه، وتزعم انه من انفسها، وان **الضحاك بن علوان بن عبيد بن عويج**، وانه ملك على مصر اخاه **سنان بن علوان بن عبيد بن عويج**، وهو اول الفراعنة، وانه كان ملك مصر حين قدمها **ابراهيم خليل الرحمن** عليه السلام.

واما الفرس، فانها تنسب الازدهاق هذا غير النسبة التي ذكر هشام عن اهل اليمن وتذكر انه بيورأسب بن أروند أسب بن زينكاو بن ويروشك بن ناز بن فرواك بن سيامك بن مشابن حيوُمرث...، ويزعمون ان ام الضحاك كانت ودك بنت وبونجهان، وانه قتل اباه تقرباً بقتله الى الشياطين، وانه كان كثير المقام ببابل. وكان له ابنان يقال لاحدهما سرهوان، والاخر نقوار... عن الشعبي، قال: ابجد، وهوز، وحطي، وكلمن، وسعفص، وقرشت، كانوا ملوكاً جبابرة، فتفكر قرشت يوماً، فقال تبارك الله احسن الخالقين،

---

١ الجزء الاول، ص١٩٤–٢١٤.

٢ ن. م، ١٩٤/١، وكتب المحقق في الهامش رقم (١): ديوانه ٣٢١/٣ من قصيدة يمدح بها الافشين، وهو ابو تمام الطائي.

٣ ن. م، ١٩٤/١، والشاعر هو ابو نؤاس. وكتب المحقق في الهامش رقم (٢): ديوانه ١٥٥، وروايته: (والوحش في مساربها) والخابل ضرب من الجن.

فمسخه الله فجعله "**اجدهاق**" وله سبعة أرؤس، فهو الذي بدونباوند، وجميع أهل الاخبار من العرب والعجم تزعم انه ملك الاقاليم كلّها، وانه كان ساحراً فاجراً.

وحُدِّثت عن **هشام بن محمد**، قال: ملك الضَحاك بعد جم -فيما يزعمون، والله أعلم-ألف سنة، ونزل السواد[1]، في قرية يقال لها نَرْس في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلَها وسار بالجَوْر والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سنَ الصلَب والقطع، وأول من وضع العُشور، وضرب الدارهم، وأول من تغنى وغنى له، قال: ويقال إنه خرج في منكبه سلعتان[2]، فكانتا تضربان عليه، فيشتد عليه الوجع حتى يطليهَما بدماغ إنسان، فكان يقتل لذلك في كلَ يوم رجلين ويُطلَي سلعتيه بدماغيهما، فإذا فعل ذلك سكن مايجد.

فخرج عليه رجل من أهل بابل فأعتقد لواء، واجتمع اليه بشر كثير، فلما بلغ الضحَاك خبرهُ راعه فبعث أليه: ماأمرك؟ وما تريد؟ قال: ألست تزعم أنك ملك الدنيا، وأنَ الدنيا لك! قال: بلى، قال: فليكن كَلَبُك على الدنيا، ولا يكونَنَ علينا خاصة، فإنك إنَما تقتلنا دون الناس. فأصابه الضَحاك الى ذلك، وأمر بالرجلين اللذين كان يقتلهما في كلً يوم أنْ يُقسما على الناس جميعاً، ولا يخص بهما مكان دون مكان. قال فبلغنا أنَ أهل أصبهان من ولد ذلك الرجل الذي رفع اللواء وأنَ ذلك اللواء لم يزل محفوظاً عند ملوك فارس في خزائنهم، وكان فيما بلغنا جلد أسد، فألبسه ملوك فارس الذهب والديباج تَيمناً به.

قال: وبلغنا إنَ الضَحاك هو نُمرود، وان **ابراهيم خليل الرحمن** صلى الله عليه وُلد في زمانه، وانه صاحبه الذي أراد إحراقه.

قال: وبلغنا أن أفريدون-هو من نسل جم الملك الذي كان "**من**" قبل الضَحاك، ويزعمون انه التاسع من ولده، وكان مولده بُدنْباوَند، خرج حتى ورد منزل الضَحاك وهو عنه غائب بالهند، فحوى على منزله وما فيه، فبلغ الضَحاك، فأقبل وقد سلبه الله

---

١ أطلق العرب والمسلمين تسميَة السواد على أرض العراق. وذكر المحقق الهامش رقم (١)، تأريخ الرسل ١٩٦/١: (نرس بفتح أوله وسكون ثانية، ذكرها يافون وقال:"وقيل نرس" قرية كان ينزلها بيوراسب ببابل).

٢ كتب المحقق في الهامش (٤): السلعة، بالكسر، زيادة تحدث في الجسد مثل الغده نفور بين الجلد وتلجم أذا حركتها، تأريخ الرسل١/١٩٦. ولذلك أطلق عليه ازدهاق=التنين ذي الرؤوس الثلاث.

قوَته، وذهبت دولته، فوثب به أفريدون فأوثقه وصيرَه بجبال دونباوند، فالعجم تزعم أنه إلى اليوم موثق في الحديد يُعذَّب هناك.

وذكر غير **هشام** ان الضحَاك لم يكن غائباً عن مسكنه، ولكن أفريدون بن أثفيان جاء الى مسكن له في حصن يدعى زرنج ماه مهرور مهر، فنكح أمرأتين له: تسمَى إحداهما: أروناز والأخرى سنوار. فوهل بيوراسب لما عاين ذلك، وخرَ مُد لها لا يعقل، فضرب أفريدون هامته بُجْرزِ[1] له ملتوى الرأس، فزاده ذلك وهلاً وعزوف عقل، ثمَ توجه به أفريدون الى جبل دُنباوَند، وشدَه هنالك وثاقاً، وأمر الناس بأتخاذ مهرماه مهروز–وهو المهرجان، اليوم الذي أوثق فيه بيوراسب–عيداً وعلا أفريدون سرير الملْك.

وذكر عن الضَحاك أنه قال يوم ملك وعُقد عليه التاج: نحن ملوك الدنيا، المالكون لما فيها. والفرس تزعم أنَ الملك لم يكن إلا للبطن الذي منه أو شُهنج وجم وطهْموُرث، وأنَ الضَحاك كان غاضباً وأنَه غضب أهل الأرض بسحره وخبثه، وهوَل عليهم بالحيتين اللتين كانتا على منكبيه، وأنَه بنى بأرض بابل مدينة سمَاها حوب، وجعل النبط[2] أصحابه و بطانته، فلقي الناس منه كلَ جهدٍ، وذَبَح الصبيان.

ويقول كثير من أهل الكتب: إن الذي كان على منكبيه كان لحمتين طويلتين ناتئتين على منكبيه، كلَ واحدة منهما كرأس الثعبان[3]، وانه كان بخبثه ومكره يسترهما بالثياب ويذكر على طريق التهويل أنهما حيّتان يقتضيانه الطعام، وكانتا تتحركان تحت ثوبه إذا جاع كما يتحرك العضو من الأنسان عند التهابه بالجوع والغضب.

ومن الناس من يقول: كان ذلك حيتين، وقد ذكرت ماروُي عن الشعبي في ذلك، والله أعلم بحقيقته وصحته وذكر بعضُ أهل العلم بأنساب الفرس وأمورهم أنَ الناس لم يزالوا بيوراسب هذا في جهد شديد، حتى إذا أراد الله هلاكه وثب به رجلُ من العامة من أهل أصبهان يقال كابي[4]، بسبب أبنين كانا له أخذهما رسلُ بيوراسب بسبب الحيتين اللتين كانتا على منكبيه، وقيل: إنَه لما بلغ الجزع من كابي هذا على ولده أخذ عصا

---

١ الجرز، عمود من حديد، هامش رقم (٦)، تأريخ الرسل، ١٩٧/١. وهو مايعرف بالجرز أو الجراز.

٢ يقصد بالنبط سكان العراق القدماء.

٣ من هنا جاءت تسمَيته لدى شعوب اواسط آسيا بالازدهاق "اجدهاق"= الثعبان، التنين، الديو، ذو الرؤوس الثلاثة.

٤ تسميَه بعض المصادر العربية الإسلامية كابي، وهو بالطبع كاوه، لان حرف الباء يقلب الى حرف الولو: ففي قول الفرس"قور" لتعني"قبر" قُلب حرف الباء الى حرف الواو.

كانت بيده، فعلَق بأطرافها جراباً كان معه، ثُمَّ نصب ذلك العلم، ودعا الناس الى مجاهدة بيوراسب ومحاربته، فأسرع الى أجابته خلق كثير، لما كانوا فيه معه من البلاء وفنون الجور، فلما غلب كابي تفاعل الناس بذلك العلم، فعظَموا أمره، وزادوا فيه حتى صار عند ملوك العجم عَلَمهم الأكبر الذي يتبركون به، وسمَوه درَفْش كابيان[١]، فكانوا لا يسيَرونه إلاَ في الأمور العظام، ولايرفع إلاَ لأولاد الملوك إذا وجهوا في الأمور العظام.

وكان من خبر كابي أنه شخص عن أصبهان بمن تبعه والتَف إليه في طريقه، فلما قرب من الضَحاك وأشرف عليه، قُذف في قلب الضَحاك منه الرُعبٌ، فهرب عن منازله، وخلى مكانه، وأنفتح للأعاجم فيه ما أرادوا، فأجتمعوا الى كابي وتناظروا، فأعلمهم كابي أنَه لا يتعرض للملْك، لأنه ليس من أهله، وامرهم أنْ يملكوا بعض ولدجم، لأنه أبن الملك الأكبر او **شهنقْ بن فرواك** الذي رسم الملك، وسبق الى القيام به، وكان **افريدون بن اثفيان** مستخفياً في بعض النواحي من الضَحاك، فوافى كابي ومَنْ كان معه، فأستبشَر القومُ بموافاته، وذلك أنَه كان مُرشحاً للملك برواية كانت لهم في ذلك، فملَكوه، وصار كابي والوجوه **لأفريدون** أعواناً على أمره، فلما ملك وأحكم ما أحتاج اليه من أمر الملك، وأحتوى على منازل الضَحاك، أتَّبعه فأسره بدُنباوند في جبالها.

وبعضُ المجوسِ تزعمُ أنه جعله أسيراً حبيساً في تلك الجبال، موكلاً به قوم من الجنً.

ومنهم من يقول: إنَه قتله، وزعموا انه لم يسمع من أمور الضَحاك شيئ يستحسن غير شيئ واحد، وهو أنَ بليتَهُ لما أشتدت ودام جُورْهُ وطالت أيامه، عظُم على الناس مالقُوا منه، فتراسل الوجوه في أمره، فأجمعوا على المصير[٢] الى بابه، فواقى بابه الوجوه والعظماء من الكور والنواحي، فتناظروا في الدخول عليه والتظلَم إليه والتأني لإستعطافه، فأتفقوا على أن يقدَموا للخطاب عنهم **كابي الأصبهاني**، فلما صاروا الى بابه أُعلم بمكانهم، فأذن لهم، فدخلوا وكابى متقدَم لهم، فمثل بين يديه، وأمسك عن السلام، ثُمَّ قال: أيَها الملك، أيَ السلام أسلم عليك؟ أسلام مَنْ يملك هذه الأقاليم كلَها، أم سلام مَنْ يملك هذا الإقليم الواحد؟ يعني بابل، فقال له الضَحاك: بل سلام مَنْ يملك هذه

---

١ كذلك تسميه العلم الأيراني:"درفش كابيان" وهو تحريف لـ"درفش كاويان" حيث حلَ حرف الباء محل الحرف الواو.

٢ نعتقد: المسير وليس المصير. والتأتي من الفعل أتى: جاء في القاموس وتأتى له الشئ تهيأ، وتأتى له أيْ ترفق وأتاه من وجهه. وكور جمع كورة. والكورة: بوزن الصورة: المدينة والصقع. ينظر: قاموس: مختار الصحاح، طبع لبنان، بلا تأريخ، ص٢، ص٢٤٢.

الأقاليم كلّها، لانـي ملك الأرض، فقال لـه **الأصبهاني**: فإذا كنت تملك الأقاليم كلَها، وكانت يدك تنالها أجمع، فما بالُنا قد خُصصُنا بمؤنتك وتحامُلك وإساءتك من بين أهل الأقاليم! وكيف لم تتسم أمر كذا وكذا بيننا وبين الأقاليم؟ وعدَد عليه أشياء كان يمكنه تخفيفها عنهم، وجرَد له الصدق والقول في ذلك، فقدح في قلب الضحَاك قولُه، وعمل فيه حتى أنخزل وأقرَ بالإساءة، وتألَف القوم ووعدهم مايُحبوّن، وأمرهم بالأنصراف لينزلوا ويتَدعوا[1]، ثُمَّ يعودوا ليقضي حوائجهم، ثم ينصرفوا الى بلادهم...

وقد ذُكر أنْ عُمر الأجدهاق هذا كان ألف سنة، وان ملكه منها كان ستمائة سنة، وانه كان في باقي عمره شبيهاً بالملك لقدرته ونفوذ أمره. وقال بعضهم: إنَه ملك الف سنة، وكان عمره ألف سنة ومائه سنة، الى أن خرج عليه **افريدون** فقهره وقتله)[2].

ويضيف **الطبري**، بعد أستطراد، قوله عن الضحَاك: ((وقد زعم بعض نسَابي الفرس أنَ **نوحاً** هو **افريدون** الذي قهر الأزدهاق، وسلبَه ملكَهُ. وزعم بعضهُم أنَ **افريدون** هو ذو القرنين صاحب ابراهيم عليه السلام الذي قضى له ببئر السبع[3]، الذي ذكر الله في كتابه. وقال بعضُهم: **هو سليمان بن داود**))[4]. ((... وقيل إنّ اليوم الذي غلب فيه **افريدون** الضحَاك كان روزمهر من مهرماه، فأتخذَ الناس ذلك اليوم عيداً لأرتفاع بلية الضحَاك عن الناس، وسماه المهرجان...))[5].

٢. رواية الثعالبي:

كتب أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي النيسابوري، عن الضحَاك وبضمنه عن كاوه، في المؤلف المنسوب اليه،"**تأريخ غرر السير**"، المعروف"بكتاب غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم"[6]، بعنوان: "**ملك بيوراسف**"، العجم

---

١ خزل- خزلاً الشيء قطعه. أنخزل في كلامه أنقطع. ومنه الأختزال. وانخزل عن الجواب: لم يعبأبه- المنجد،ص١٧٧-٨، ويتدعوا: أيْ يتركوا من دعا يدعو، مختار الصحاح، ص٨٦.

٢ تأريخ الرسل، ١/١٩٤-٢٠١.

٣ ن. م، ١/٢١١ وكتب المحقق في الهامش (٢): بئر السبع، نقل القرطبي في تفسيره (١/٤٧) عن السهلي انه موضوع بالشام. وذكر قاموس المجد: بئر السباع بلدة في فلسطين، ص٩٤ وهو الأصح.

٤ تأريخ الرسل، ١/٢١١.

٥ ن. م، ١/٢١٤.

٦ طبعة طهران، ١٩٦٣م، ص١٧-٣٩.

تسميَه بيوراسف والعرب تسمّيه الضَحاك ويقال عن أزدهاق وهو الثعبان واليمن تدَعيه وقد أفتخر بكونه منهم أبو نؤاس في قصيدته التي منها:

وكان منّا الضَحاك يَعَبُدُهُ الخابلُ والجنّ في مسار بها.

وعنى بالخابل الشيطان والعرب تزعم انه الضَحاك بن علوان والعجم تقول انه بيوراسف بن اندرماسف من ولد **سيامك بن كيومرث** وأنّما سُمّي بيوراسف لأنَ بيور باللغة الفهلوية ما جاوز مائة ألف من العدد وكان له أكثر من مائة ألف فرس بسروجها ولُجمُها وما يليق بها من صندوق الأموال فقولهم بيوراسف أيْ صاحب مائة الف فرس وكان أبوه ملك اليمن فسوَل الشيطان للضحاك قتل أبيه وقال له إنْ قتلته فانا الكفيل لك بان تقتل **جمشيد** الملك وتستولي على ملك الأقاليم فأحتال لأغتيال أبيه حتى ملك ماكان ملكه وتقوَى بذلك على أخذ الأهبة لمغالبة جم على ملكه وطفق يحدَث نفسه بها ويبنى أمره عليها وترآءى له **أبليس** يوماً في صورة آدمي وقال: أنا رجل طبَاخ حاذق بصنعة الأطعمة الملوكية التي تصلح لك فإن رأيت ان تستخدمني فيها فعلت فأمره بصنع نموذج منها ليذوقه فتأنَق أبليس في طبخ لون شهي لذيذ وقدَمه أليه فأستطابه جداً وولاَه مطبخَهُ وكان الناس في ذلك الزمان قلَما يطعمون اللحوم فأراد أبليس انْ يغريهُ بأكلها كلَها ليكون أقسى قلباً وأجرأ على سفك الدماء وأطوع له فيما يُشير به فمازال يدرَجه من لحوم الطير الى الحوم الحمُلان ومنها الى لحوم الضأن ومنها الى لحوم الثيران ويصنع له أطايب الألوان وهو يستطيبها ويلتذها ويُعجب بها ويُمعن فيها حتى تعوَد أكل اللحوم ولم يصبر عنها وكان نهماً شرهاً والمعدة شيطان رجيم فأحمد أبليس على أجادة الصنعة وأرتضى حسن أثره في الخدمة وقال له: سل حاجتك فقال حاجتي أنْ تشرفني بالأذن لي في تقبيل منكبيك فأذن له في ذلك فدنا منه وقبَل منكبيه ونضخ فيهما من خبثه وسحره فخرجت بهما حيَتان سوداوان كلَما قُطعتا عادتا كما كانتا ويقال بل كانت سلعتين[١] على صور الحَيات فكانتا تضربان وتضطربان عليه و تؤلمانه جداً وهو يصيح ويتضوَر ويتململ ويتأوه ولايجد نوماً ولا قراراً وكان أبليس لما فعل فعلته به هام على وجهه ثُمَّ دخل عليه في صورة أخرى

---

١ والسلعة من"سلع"(... وهي أيضاً زيادة تحدث في البدن كالغدة تتحرك إذا حُركت وقد تكون من حمصة الى بطيخة)، قاموس، مختار الصحاح، ص١٣٠.

وقال: أنا طبيب عارف بدائك ودوائك ولايقدر أحد على معالجتك غيري، فقال له: إنْ عالجتني وسكنت مابي فأنت أعظم الناس لدى وعندي ولن تعدم حسن جزائي وجزالة عطآئي فقال أنَ هاتين الحيتَين لا تفارقانك ما عشت ولكنهما تسكنان بأن تطعما من أدمغة الآدميين فيسكن وجعك ويستريح بدنك فأمر بقتل رجلين شابيَن وأستخراج أدمغتهما وأطعامهما الحيَتين فسكنتا وسكن الوجع وأستراح الضحَاك ونام نوماً عميقاً فلم ينتبه من الغدِ الاَ بأضطراب الحيَتين واستعادتهما العادة بالطعمة فأمر بأنْ يُقتل رجلان آخران ويُفعل بأدمغتهما مافعل بأدمغة المقتولين فسكنت الحيَتان ثُمَ أمر بأن يفعل ذلك في كلً يومٍ وهوَل بالحيَتين على الناس وذكر الطبري في التأريخ أنَ أكثر أهل الكتب يقولون انَ الذي ظهر بمنكبيه كان لحمتين طويلتين كلَ واحدة منهما كرأس الثعبان وكانتا تضطربان عليه وتوجعانه ولا تسكنان مالم تطليا بأدمغة الآدميين الطريَة وكان يسترهما بالثياب ويُرى الناس على طريق التهويل انهما حيتان قال وجميع أهل الأخبار ويزعمون أنه ملك الأقاليم وكان ساحراً ماهراً فاجراً وحدَث عن ابن الكلبي ان الضَحاك أول من سنَ القطع والصلب وأول من سنَ العشور وضرب الدراهم والدنانير وأول من غُنى وغُنَي له وعن غيره أنَ أبليس كان صادقه وزيَن له الكفر و السحر و الفسق وعبادة الأصنام وسفك الدماء بغير حقها وغضب الناس على دمائهم وأبنائهم فكان الضَحاك يصدر عن رأيه وينخرط في سلكه ويحذ وعلى مثاله والعادة مستمرة بقتل رجلين شابيَن في كلً يوم وأطعام أدمغتهما الحيَتين "اللتين" كانتا بمنكبيه والناس من ذلك ومن سائر الرسوم الفظيعة الشنيعة في كلَ بلية وخوف وأذيَة وحين تجهَز وبرز الى أرض جم حتى أستولى على ملكه وظفربه وقتله كما تقدَم ذكره أمتطى سرير الملك وأقام دولة السحر والخبث وأطلق أيدي الأشرار وعمَ الأرض بالفساد إذ كان شخص الشرَ وصورة الجور و ينبوع الكفر وقد كان الناس قبلُ في كلً خير وخصب ومن عدل من تقدمَه من الملوك الأربعة في كلً امنٍ ورفقٍ فأنتقلوا بملكه من جنةٍ الى جحيم ومن نعيم الى عذابٍ أليم وكان لايرى العمارة والأصلاح ويحث التخريب ولأفساد وذكر الطبري انه كان وقع اليه شيئ من كلام آدم فأتخذه سحراً يعمل به وكان إذا أراد أنْ يجلب أليه شيئاً من ممالكه أو أعجبته أمرأة أو غلام أو دابَة نفخ في قصبة له من ذهب فكان يجيبه بنفخه ذلك كلَ من يريده فمن هناك ينفخ اليهود في التوراة[1].

---

١ جاء في قاموس المنجد: الشُبور جمع شبابير وشبورات: البوق أو النفير"عبرانية"، ص٣٧١-٣٧٢.

ذكر تبديل الطبَاخين أحد الدماغين

((يُحكى انه كان للضَحاك طبَاخان يُسمَيان: **ارماييل و كرماييل** وكانا يتوليان أمر مطبخه بعد أبليس فرقاً للشبان المذبوحين من أجل الأدمغة وتواطئا يوماً على أنْ يعتقا أحد الرجلين المدفوعين اليهما للذبح واستخراج الأدمغة ويجعلا بدل دماغه دماغ شاة ويمزجا بعضهما ببعض فأنْ تمشى ذلك وتجوَز ألاستمرار عليه كلَ يومٍ ففعلا ما أزعماه وأطعما الحيَتين الدماغين الممزوجين فسكنتا كالعادة ثُمَّ مازال الطباخان يستحييان كلَّ يومٍ أحد الرجلين ويغذيَانه بشاه ويعتقانه لوجه الله عزَ ذكره ويخفيانه فإذا اجتمع عشرة من الطلقاء دفعا اليهم أعنزا وأمر اهم أن يجتنبوا البنيان والعمران ويتوغلوا في المفاوز و يتوقلوا[1] في الجبال ويتعَيشوا بتلك الأعنز فكانوا يتمثلون أوامرهما حتى أجتمع منهم خلق كثير وتفرقوا في أقاصي البلدان وسكنوا الصحاري والشعاب وتناسلوا وتلاحقت مواشيهم فهم أصول جميع الأكراد في نواحي البلاد وكان ذلك الفعل من الطباخين رشاً لماء الخير على نار الشر وتخفيفاً لثقل الخطب. وبعض الشر اهون من بعض.

وذكر **الطبري** عن بعض شيوخه أنَ الضَحاك لم يسمع تظلَم ظلامة ولم ينعفُ متظلَماً قط إلاَمرة واحدة كانت غلطة لصواب وهي أنَه لما أشتدت بليَته وتفاقم جوره صار الى بابه قوم من المتظلمين وفيهم رجل يقال له **كابي الأصفهاني** فلما أذن لهم ووصلو اليه قال له **الأصفهاني** أيَها الملك أيْ السلام أسلَم عليك أسلام من يملك الأقاليم كلَها أم سلام من يملك هذا الأقليم الواحد يعني بابل فقال الضَحاك بل سلام من يملك الأقاليم لأنَي ملك الأرض فقال **الأصفهاني** فإذا كنت تملك الأقاليم كلَها فما بالنا خصصنا بجورك وعسفك من بين أهل الأقاليم وكيف لا تقسم هذه المناكير بيننا و بينهم بالسويَة وعدَد عليه أشياء كثيرة من رسومه الشنيعة فأثر قوله في قلبه وأمر بالتخفيف والتسوية بين الرعية ثُمَّ لم يلبث الا مدة حتى أعاد لعادته السيئة في الظلم وأستمر على غلوائه في العسف))[2].

---

١ يتوقل: أيْ يرتقي قلل "قمم" الحبال.

٢ تاريخ غرر السير، ص١٧-٢٧. والثعالبي يُسمَى أفريدون أفريذون حرف الذال بدلاً من حرف الدال، ونقلناه كما هو في النص.



كاوه الحداد يرفع علم الانتفاضة

Кузнец Кава поднимает знамя восстания.

С рукописи Государственной публичной библиотеки в Ленинграде.

إستنساخ نص وصورة كاوة وهو يرفع علم الأنتفاضة

ذكر آخر أمر الضَحاك وأول أمر أفريذون

لما أشتدَ البلاء على الناس من الضَحاك وبلغت قلوبهم الحناجر وعظمت عليهم المصائب في أبنائهم المذبوحين من أجل الحيَتين جعلوا يتربصون به الدوائر فيدعون الله عليه ويتسلون ويتعللون بما يرجون من الفرج في خروج **افريدون** الذي بشَرت به الآثار وتظاهرت بملكه الأخبار وكان رجل حداد يقال له كاوه قد فُجع بأحد أبنيه لطعمة الحيَتين وأخذ أبنه الباقي ليُذبح فمزَق ثيابه وطرح التراب على رأسه وصاح وأستغاث وجعل الجلدة التي كان يُغشى بها ركبتيه عند الضرب في الحديد المحمي على رأس خشبه وأستقر الناس وقال من أراد هلاك هذا الكافر الفاجر وملك **افريدون** الفاضل العادل فليتبعني وليصل جناحي فتبعه خلق كثير ولبسو الأسلحة ونصبوا الأعلام ونفروا خفافاً وثقالاً وتزايدوا وتعاضدوا وأنضَم اليهم الرؤساء والكبراء، فأرتفعت الصيحة ووقعت الواقعة فانخزل الضَحاك وهمَ بالركوب في حاشيته للايقاع بهم وإطفاء نائرتهم فكع[1] وجبن عن ذلك وتخاذلت فؤاده وأمر برد أبن كاوه أليه وكان يُسمَى قارن فلحق بأبيه وصار معه وزحف القوم من فورهم الى المكان الذي كان فيه أفريدون مُختفياً فأبرزوه ووقعت أعينهم منه على بدر في صورة رجل ومَلَك في صورة ملك فخروا سجداً وأثنوا عليه وضمنوا له بذل المُهج بين يديه الى انْ يظفر بالضحاك ويُدرك فيه الثأر المنيم ويقعد مكانه فأرتاح أفريدون وقال ذلك ما كنت أبغي وحمدالله وشكره وأخذ للأمر أهبته ودعا بالغيون ومعناه بالفارسية العمود الذي في رأسه صورة ثور ثُمَّ انه ركب في القوم المنضَمين اليه ونصب كاوه رأيته بين يديه وساروا في الأسلحة الى قصر الضَحاك وقتلوا من ببابه من الحرس والأعوان وكبسوه وهجموا عليه ووصل اليه أفريدون ومعه كاوه وقارن فضربه بالعمود الذي تقدَم ذكره وجعل الله تأويل رؤياه[2] حقاً عليه وقطع **افريذون** من جلده وتراً وشده به وحمله الى جبل دنباوند وحبسه في بئر هناك وفي بعض الروايات انه قتله وقال له الضَحاك انما تقتلني

---

١ النائرة= العداوة والشجناء، المنجد، "٨٤٦"، و"كع"= ضعف وجبن وأكع فلاناً خوفه وأجبنه، المجد، "٦٨٨". وفي هذا النص ذكر الثعالبي اسم كاوه بشكله المتعارف عليه "كاوه" وقال عنه بانه حداد.

٢ تحدَث الثعالبي عن هذه الرؤيا "تأريخ غرز، ص٢٧-٣١" ولم نشأ إقتباسها. وقد أعاد ذكرها الثعالبي هنا مختصرة جداً. والقيون= الحدَادون.

بجدك جم فقال له: أفريدون انك اذا العظيم الشأن ولكني أقتلك بفقرة كاوبرمايون.

وممن تمثل أفريدون والضحاك في شعره ابو تمام حيث قال من قصيدة:

مانــــــــال ماقد نال فِرْعَوْنٌ ولا   هَامَانٌ في الدنيا ولا قارونُ

بل كان كالضَحاك في سَــطَوتِهِ   بالعالمين، وأنــت أفْرِيُذونُ

وفي أكاذيب المجوس وكبائر مُحالاتهم انَ الضَحاك بعد في الأحياء بجبل دنباوند وانه من المنظرين كإبليس الى يوم الوقت المعلوم[1].



صورة .... خروج كاوة بالعلم "درفش كاويان"

---

١ تأريخ غرز السير، ص٣٢-٣٥.

ملك أفريذون

لما فرغ أفريذون من أمر الضَحاك وأستوثق منه بالحديد والحبس الشديد وافق ذلك يوم مهر من مهرماه فأتخذه الناس عيداً وسمَوه المهرجان يعنون أنَهم وجدوا بعدل فريذون ما أضلوه من نفوسهم بجور الضَحاك...[1]

ذكر ماأفتتح به أفريذون أمره ومارسمه في درفش كاويان

((... ثُمَّ أمر بالخلع على كاوه وأبنه قارن والرفع من اقدارهما وأغنائهما مجازاة لكاوه عن حسن أثره وجميل سابقته ودعا بالجلدة التي كان جعلها على رأس الخشبة لأستنفار الناس على الضَحاك فأمر بنسجها بالذهب وترصيعها بالجواهر واتخاذها رأية يتيمن بها في الحروب ويستفتح "بها"مغالق الحصون وسمَاها درفش كاويان ودرفش الرأية بالفهلوية فما زالت طول أيامه وأيام الملوك بعده عُدَةً له ولهم في الأستظهار على العدو وعمدة في حسن الفأل للجيوش وكانوا يتبركون بها ويتنازعون الزيادة فيها المغالاة بجواهرها ويتنافسون في محاسنها حتى صارت على امتداد الأيام يتيمة الدهر وكريمة العمر وبكر الفلك ونكتة الحُقب فكانوا يقدَمونها بين ايديهم في الحروب ولا يؤثرون بها الا َالسالار المقدَم والرئيس المعظم من قَوادهم وأصحاب جيوشهم ثُمَّ اذا قضوا منها أوطارهم ردَوها الى حارسها المحتاط عليها الى أنْ أدبر مُلك **يزدجرد بن شهريار** آخر ملوكهم وكانت الديرة على أصحابه في وقعة القادسية فوقعت بيد رجل من النخع فضمَها **سعد بن ابي وقاص** الى جملة ما أفآء الله على المسلمين من ودائع خزائن **يزدجرد** ونفائس جوهره وحملها مع التيجان والمناطق والأطواق المرصَعة وغيرها الى أمير المؤمنين **عمر بن الخطاب** (رضى الله) عنه فأمر بحلَها وفتقها وقسمهابين المسلمين ويروى انَ قيمة درفش كاويان وقعت في شعر البحتري حيث قال من قصيدة معروفة:

والمنايا مواثل وأنوشر   وان يزجي الصفوف تحت الدرفس))[2].

---

[1] ن. م، ص٣٥-٣٦.

[2] ن. م، ص٣٩. والدارفس هي الدرفش ولكن للضرورة قال الدرفس.

٣. بعض المصادر العربية والأسلامية:

لم نعثر، فيما تيسَر لنا الأطلاع عليه ودراسته من المصادر العربية والأسلامية، على مايضاهي روايتي الطبري والثعالبي سعةً وشمولاً وتفصيل سردٍ لأخبار الضَحاك وافريدون و كاوه. وتكمل الروايتان، برغم ما بينهما من أختلاف في بعض تفاصيل الجزئيات والتسميَات، أحداهما الأخرى، فتجهَزان المتقصي بوافر من المعلومات وإنْ كان يكتنفها سردٌ خيالي ملحوظ، أُشير اليه، تحوطاً، بالقول: (وتزعم الفرس).

إنَ رواية الطبري، وقد أعتمد بعض نصوصها الثعالبي، قد أقتبسها، بتلخيص مُكثف، ابن الأثير، عزَالدين ابو الحسن على بن ابي الكرم، (٥٥٥-٧٣٠هـ/ ١١٦٠-١٢٣٢م)، في مؤلفه، الكامل في التأريخ[١]، (١/ ٧٤-٧٧، ٨٣)، فجاء كلام ابن الأثير على نسق رواية الطبري تماماً. أمَا بقية المصادر فلم تأتِ الأخبار والحوادث المروَيَة لديها بذلك الشكل من التفصيل وأنَما أتسَمت بالأقتضاب والتضارب والأختلاف، فلا تشفي عليل ولا تروي غليل، وليس لذلك من تعليل، سوى مالمسه البعض في روايات الأحداث من خرافة ومبالغة وتهويل، فَجَنَف، مُعَمداً عن الخوض الصريح، وعمد الى التلميح، بل عمد، مثلما فعل اليعقوبي، ابو يعقوب أحمد بن اسحاق بن جعفر بن واضح، (ت بعد ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م)، الى تركماينكره ويستبشعه الناس[٢].

كتب اليعقوبي: ((فارس تدعي لملوكها أموراً كثيرة، ممالايقبل مثلها، من الزيادة في الخلقة، حتى يكون للواحدة عدَة أفواه وعيون، ويكون للآخر وجه من النحاس، يكون على كتفي آخر حيّتان تطعمان أدمغة الرجال، وطول المدة في العمر، ودفع الموت عن الناس، وأشباه ذلك مما تدفعه العقول ويُجرى فيه مجرى اللعبات والهزل، ومما لاحقيقة له))[٣]. جاء ذلك في حديث اليعقوبي عن ملوك أيران الأوائل، كما قال عنهم: ((... ولهم أخبار قد اثبت رأينا أكثر الناس ينكرونها ويستبشعونها، فتركناها، لأنَ مذهبنا حذف كلَ مستبشع))[٤].

---

١ طبعة دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بالأوفسيت، عن الطبعة الأوروبية/ بريل ١٨٦٧م، بيروت، ١٩٦٥م.

٢ تأريخ اليعقوبي، طبعة دار صادر بيروت بالأوسيت، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ١/١٥٨-م.

٣ ن. م، ١/١٥٨.

٤ ن. م، ١/١٥٩.

ومن المبالغات التي ذكرها **اليعقوبي** للفرس ماكانوا ينسبونه لملوك المملكة الأولى من سني الحكم، فقال: ((... فمن كان عندهم من أولَ ملوكهم والمملكة الأولى قبل **اردشير**..الضَحاك ألف سنة، أفريدون خمسمائه سنة))[1]. ويضيف الى ذلك: ((ويزعم النَسابون أنَهم "يقصد ملوك المملكة الأولى" من ولد **عامورا بن يافث بن نوح**، وكانوا على دين الصابئيين، يعظَمون الشمس والقمر والنار والنجوم السبعة، ولم يكونوا مجوساً، ولكنَهم كانوا على شرائع الصابئين، وكان كلامهم السرياني، به يتكلمون وبه يكتبون، وهذا رسم خط السرياني، ولهم أخبار قد أثبتت رأينا أكثر الناس ينكرونها ويستبشعونها، فتركناها، لأنَ مذهبنا حذف كلَ مستبشع))[2]. فهو يستغرب من المزاعم، كما وحذف التصوَر الأسطوري من الروايات، حسب قوله، وكما أشرنا أعلاه، تنَم ملاحظة **اليعقوبي** الذكية، الآنفة، عن رهافةٍ فكريةٍ ومنطقٍ سليمٍ وإلتزامٍ دقيقٍ وإستيعابٍ جيد لمستلزماتِ البحثِ وقدرةِ فائقةٍ للتمييز بين الغثِ والسليمِ من الأخبارِ والحوادثِ المروَيةِ. ليس بمستغربٍ ولا هناك من تناقض بين تقديرنا تشبث **اليعقوبي** بتطبيق منهج البحث حيال الأخبار المروَية وبين محاولتنا عرض كلَ ما نحصل عليه من نص يتناول موضوعات تخص الضحَاك أو أفريدون أو كاوه، مباشره أو بصورة غير مباشرة، وبينها روايات تعرَض لنقدها المؤرخ **اليعقوبي** وأحجم عن ذكر تفاصيل ماجريات أحداثها، وذلك لأنَنا، بطبيعة توَجهتا لكشف الجذور الأسطورية لملحمة النوروز الشعبية، نرى من الأنسب أنْ نفتش ونبحث عنها في كافة الروايات التي تدور حول منشاء الأسطورة والمناطق والسكان الذين لهم صلة بها، سواء أحسً المؤلف ونوَه بطبيعة التصوَر الخيالي"**الفنطازي**" لما ينقل من روايات أم أنهَ غَفَل أو تغافل عن ذلك.

نجد، في سياق ما تقدمَ في النصوص الواردة أدناه، وهي تتناول موضوعات تخصَ الضَحاك أو أفريدون أو كاوه، وما يتصل بهم من أماكن وأناس وعقائد، قد جمعت بين دفتيها مزيجاً متناقضاً بين شك أصحابها فيما يروون من أخبار وبين تيقنَهم من صحة ما يدوَنون من المعلومات وضعية تسجيلية وأحصائية موثقة.

---

١ ن. م، ١/١٥٨.

٢ ن. م، ١/١٥٨–١٥٩، وأشار المحقَق في الهامش رقم (١) ص١٥٩ الى"انه لم يثبَت هذا الرسم في الأصل". وذلك على ماذكر في النص وهذا رسم الخط السرياني.

إنَ سبب الشكَ والطعن الموَجه لما يُنقل، لدى بعضهم، يعود، بالطبع، الى خصوصية الفترة التي يتحدَثون عنها، وهي الفترة الخرافية من تأريخ أيران، عهد الملوكية الأولى، بينما تمتلك مدوَناتهم نصيباً وافراً نسبياً من اليقين والصحة لأعتمادها على روايات مُسندة بشكل سليم أو على سجلات موثقة أو على مشاهدات عينية شخصية، كما هو الحال عند وصفهم الأماكن وأحصاء وارداتها ومنتجاتها وسكانها "**ديموغرافياً** Demography". لذلك فأنَ النصوص المُستخدمة أدناه، برغم أقتضابها وتناقضها وأحتوائها على اللامعقول من التصوَرات الخيالية"**الفنطازية**"، لها قيمتها في أستكمال وضوح جوانب من ملامح الموضوع بقيت باهتةً.

كتب المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (متوفي ٣٤٦هـ/٩٥٦م) في مؤلفه،"مروج الذهب ومعادن الجوهر"[١]: ((إنَ لـ"**بيوراسب**" [الضحَاك، ال ده آك، ٢٢٣/١-٤، ١٢٣/٢] حيَتان على منكبيه، وانه من ملوك النبط الكلدانيين وكان على دين الصابئة، وحكم ألف سنة وهو حيَ و لكنهَ مُقيَد ومُكبَل بأمر افريدون بجبل (دنباوند، ٢٢٤/١، دنباوند، ١٢٣/٢) بين الري وطبرستان. وأُعتبر يومُ حبسه عيداً "**المهرجان**" (٢٢٤/١، ١٩٧/٢). وذكر عن أفريدون وأنَ حكمه كان في بابل، وأشار الى نهر النرس "٢٢٤/١". وكتب عن رآية الفرس وانها من جلود ومحلاة بالذهب والجواهر والاحجار الثمينة ويطلقون عليها: درفش كاويان "١٢٣/٢". وقد أسهب المسعودي في كتابه: **المروج** عن الأكراد: ذاكراً زمومهم "أماكن ومحال سكناهم" وقبائلهم ورؤسائهم والمهام التي يكلَفون بها. ومن مناطق سكن الأكراد ذكر أصبهان، كما ذكر عن قبيلة الشوهجان الكُردية: انها ببلاد مابين الكوفة والبصرة "١٢٤/٢"، وقد أشار محقق الكتاب في الهامش رقم (٣) في انها في نسخ أخرى: (ببلاد ماهي الكوفة والبصرة). وهو محق لأنَ النص يؤيدما ذكره المحقَق ورد النص في المروج على هذه الصورة: (فأما نوع من الأكراد –وهم الشوهجان ببلاد مابين الكوفة والبصرة، وهي أرض الدينور وهمذان–))[٢]. [توجد لحدَ الآن عشيرة كُردية فيلية تُعرف بالشوهانية]

لقد ورد ذكر الأكراد في المروج "١٢٢/٢، ١٢٣,١٢٤"، وتكلَم المسعودي في المروج عن العقيدة الصابئية "٢٢٣/١، ٢٣٦/٢-٧" بأعتباران عقيدة الأيرانيين في عهد

---

١ بتحقيق محمد مجي الدين عبدالحميد، القاهرة، ط٤، ١٩٦٤م.

٢ ن. م، ١٢٤/٢. والدينور وهمذان هما في أيران.

الملوكية الأولى كانت صابئية ثُمَّ تمجسَوا "أيْ أصبحوا مجوساً "وحسب قوله كذلك في مؤلفه، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران،[1]، إذ كتب: ((وكان دينهم دين الصابئة ثُمَّ تمجسوا وعبدوا النيران))[2].

وبيَن المسعودي في"مروج الذهب" بأن تسمَية"بيوراسب" هي الصحيحة، من وجهة نظره، وأنَ بقية التسميَات: الضحَاك، بهراسب، غير صحيحة. ونعته بالساهر والباغي والمتمرد"١/٢٢٣-٤". وكتب في مؤلفه، "التنبية والأشراف"[3]، عن الضحَاك: ((والفرس تغلوا فيه وتذكر من أخباره أنَ حيًتين كانتافي كتفيه))[4]، وقال عن كاوه: ((ظهر رجل من أهل أصبهان أسكافي يقال له گابى))[5]، وكتب عن مصير الضحَاك: ((وأنفذه أفريدون الى جبل دباوند))[6]، وانه حي ومقيد هناك"ص ٨٦".

وكتب عن الراية: ((وتيمناً بتلك الراية فسميَت درفش كابيان أضافة الى كابي صاحبها والدرفش بالفارسية الأولى الراية وبهذه الفارسية أشفى الحرز وحليت بالذهب وانواع الجواهر الثمينة وكانت لاتظهر الافي الحروب العظيمة))[7]. وكرَر المسعودي، قوله السابق عن الضحَاك بانه: ((كان من اوائل ملوك الكلدانيين النبط))[8] وذكر بأنَ حكم أفريدون، دام خمسمائه عام والضحَاك ألف عام"٨٥ و٨٨".

وكتب عن الأكراد: قبائلهم ومناطق سكناهم وعن أصلهم"ص ٨٨-٨٩" وفي حديثه عن ظهور الزرادشتية قال: بأنَ الأيرانيين كانوا قبل ظهورها صابئة: ((وكانوا قبل ذلك على رأي الحنفاء وهم الصابئين وهو المذهب الذي أتى به بوذاسب الى طهمورث وهذه كلمة سريانية وعُرَبت وأنمسخت حنيفوا وقيل جئ بحرفٍ بين الباء والفاء وأنَه ليس للسريانيين، وذكر أنَّ الصابئيين نسبوا الى صابي بن متوشلخ بن أدريس وكان على

---

١ بيروت، ط٣، ١٩٧٨م.

٢ ن. م، ص١٠١.

٣ طبعة مكتبه خياط، بالأوفسيت، بيروت، ١٩٦٥. عن النسخة المُحققة من قبل ف. ر. بارون روسين .v. r. baron rosen

٤ ن. م، ص٨٥-٨٦.

٥ ن. م، ص٨٦. وهو يخالف من قال بأنَ كاوه كان حداداً.

٦ ن. م، ص٨٦.

٧ ن. م، ص٨٦. ويستمر في حديثه عن الراية حتى الصفحة ٨٧.

٨ ن. م، ص ٨٨.

الحنيفية الأولى)) "ص ٩٠-٩١". لقد خصصَ **المسعودي** حديثاً عن الأشهر الفارسية ومافيها من أعياد (مروج ٢/٢٠٢-٣) وعن أيامهم "مروج ٢/ ٢٠٣".

كتب **ابن حبيب البغدادي، ابو جعفر محمد** في مؤلفه "المحبر"[١](متوفى ٢٤٥هـ/٨٥٩م) عن الذين ملكوا الأرض كلها من ولد آدم، فقال: ((والثالث "**البيوراسب**" وهو الضَحاك ابن قيس ذو الحيَتين، صديق إبليس الذي قبَل إبليس ظهره، فظهرت في منكبيه حيَتان. ملك الدنيا ألف سنة. وقال **هشام بن الكلبي**: كان أبي وعوانه وشرقي يقولون: **الضَحاك بن الأهيوب بن الآزد بن الغوث**. والفرس تدعيه... وقال **ابن الكلبي** أيضاً: ملك الأرض أربعة نفر: بران وفاجران... وقال **هشام** مرة أخرى: الفاجران "**نمروذ**" و"**الضَحاك**"))[٢].

ونختتم النصوص العربية والإسلامية عن أفريدون والضَحاك بماكتبه القزويني، **زكريا بن محمد بن محمود** (٦٠٥هـ/١٢٠٨م-٦٨٢هـ/١٢٨٣م)، في مؤلفه، "**آثار البلاد واخبار العباد**"[٣]، عن أمرهما قال: ((زعم الفرس ان فيهم عشرة أنفس لم يوجد في شيئ من الأصناف مثلهم ولا في الفرس أيضاً. أولهم **افريدون بن كيقباذ بن جمشيد**، ملك الأرض كلَها وملأها من العدل و الأحسان بعدما كانت مملوءة من العسف والجور من ظلم الضَحاك بيوراسب، وماأخذه الضَحاك من أموال الناس ردَها الى أصحابها، ومالم يجد له صاحباً وقفه على المساكين، وذكر بعض النسَاب أنَّ **افريدون** هوذوالقرنين الذي ذكره الله تعالى في كتابه العزيز، لأنه ملَك المشرق والمغرب وأمر بعبادة الله تعالى وكان ذاعدل وأحسان))[٤].

٤- بعض المصادر الحديثة:

إنَّ أوسع ما عثرنا عليه من البحوث عن أعياد الأيرانيين القديمة هو لدى **آرثر كريستنسن** في مؤلفه، "**ايران في عهد الساسانيين**"، وهو إذ يتحدَث عن الفترة

---

١ بأعتناء د. ايلزه ليختن شتيتر، بيروت، بلا تأريخ.

٢ ن. م، ص٣٩٣-٣٩٤. وكتب في الهامش رقم (٢) ص٣٩٣ ما يأتي: (الضَحاك هو معرب"أزدهاط" أيْ "أزدها" وهو ثعبان بالفارسية).

٣ طبعة دار صادر، بيروت، بلا تأريخ.

٤ ن. م، ص٢٣٣-٢٣٤.

الساسانية من تأريخ أيران فأنّه كان يرجع، دوماً، الى الأزمنة القديمة، السابقة للعهد الساساني، للأطلاع على الخلفية حتى تتوضح مسيرة التطوَر لديه.

كتب **كريستنسن** عن الأعياد يقول: ((وتعتبر الأعياد السنوية أيام الساسانيين- التي يعتبر كتاب **البيروني"الآثار الباقية"** من المصادر الرئيسية لمعرفتها-أعياداً زراعية تتصل عادة بأعمال المزارع، ولما أعترف الدين الرسمي بهذه الأعياد صار الأحتفال بها مراسيم دينية مع أحتفالات، سحرية في الأصل ولكنَها أُختصرت كثيراً الى مراسيم عادية يصحبها كثير من الملاهي الشعبية من كلً نوع، ووفقاً للخيال الذي ألِفهُ الكتَابُ في الخرافاتِ الشعبية أصبح معظم هذه الأعياد السنوية متصلاً بالتأريخ الخرافي، فهذا العيد قد عُيِّد تمجيداً لذكر هذه الحادثة التي وقعت أيام ييم"جمشيد" أو أفريدون أو غيرها من الأبطال الخرافيين))[1].

وبعد ان يتحدَث عن الأيام والأشهر وتسمياتها وطريقة الكبس وعن اعياد "أيران، ص١٥٩-١٦٢" يأتي على ذكر عيد النوروز"ص١٦٢-١٦٣" وعيد المهرجان "ص١٦٣-١٦٤" وعن العيدين الربيعيين السابقين للنوروز وهما: عيد بهارچشن (ص١٦٤ وكان يُسمَى في العهود الإسلامية "**بخروج الكوسج**" وعيد آذرجشن الثاني"ص١٦٤" وعيد خُرم روز"**اليوم العيد**"، ص١٦٤. وعن عيد الثوم"**سير سور**" وعيد تسمَيته مركبة أولها فيها كلمة گاو بمعنى الثور ويقول عنه: ((وأصل هذا العيد يتصل بخرافة الملك فريدون القديم. فقد ركب هذا الملك ثوراً في الليلة التي ظهر فيها الثور الذي يجر عجلة القمر)، وعيد ساذگ"ساده بالفارسية" وهو أهم أعياد النار، وعيد أبريزگان (آب ريزان)-عيدالسقي-، ويوم أسپندارمند هو عيد النساء ويُسمى مُزدگيران، ويقع في اليوم الخامس من شهر أسپندارمند، وفي اليوم التاسع عشر من أسپندارمند عيد يُسمًى"نوروز الأنهار والمياه الجارية" وفيه يطرحون الطيب والماورد وغير ذلك في المياه الجارية)) (ص١٦٤-١٦٨). بعد هذا الأستعراض السريع المُكثف لما كتبه كريستنسن عن أعياد الأيرانيين ننقل النصوص المهمة عن الأعياد ذات العلاقة بالبحث.

كتب **كرسيتنسن** عن النوروز، وقد سبق ان أتينا ببعض النصوص منه، ما يأتي: ((وكان النوروز، أكبر الأعياد الشعبية كما هو اليوم في ايران "نوگ روز= بالفارسية

---

[1] أيران، ص١٥٩.

نـوروز" وهـو يـوم رأس الـسنة الـذي يلـي عيـد فروردیگـان[1] مباشـره في الـسنوات البسيطة... انه عبد ربيعي قد حفظ بعض خصائص الزجموك "Zagmok" الـذي هـو عيد البابليين القدماء. كانت الضرائب المجبية تُقدم لملكِ في النـوروز، وفيـه يُعيَن أو يستبدل حكام الأقاليم، وتضرب النقودالجديدة وتُطهَر بيوت النارِ ويستمر العيد ستة أيام متوالية، وفي هـذه الأيـام يجلس ملـوك الساسانيين للعامـة ويقابلون العظمـاء وآل ساسان في نظام حسن ويقدَمون لهم الهدايا. وفي اليـوم السادس كـان الملك يحتفل هـو نفسه بالعيـد مـع خاصـته، والواقع ان اليـوم الأول واليـوم الأخـير مـن النـوروز "**اليـوم السادس**" كـان يحتفل بهمـا احتفـالاً يحـوى كـلَ المظـاهر الـشعبية[2]. وكـانوا يـصحون مبكرين في اليوم الأول ويذهبون الى مجاري المياه والقنوات للاستحمام ورش بعضهم بعضاً بالماء، وكانوا يتبادلون هدايا الحلوى. وكانوا في الصباح، قبل ان ينطق أحدهم بكلمـة يـأكلون الـسكر ويلعقـون العـسل ثـلاث مـرات، ويـدلكون أجـسامهم بالزيـت، ويتبخرون بثلاث قطع من الشمع ليحفظوا أنفسهم من الأمراض والآفات))[3].

لم تـرّد في حديثـه عـن النـوروز أيَـة أشـارة الى مـضمون الأسـطورة لكَـن عرضـه لمـا جريات أيام الأحتفال وان جاء مُكتَفاً لـه قيمتـه لاسيما وأنـه قـد اسـتقى معلوماتـه مـن مـصادر عـدة. وأمَـا حديثـه عـن عيـد المهرجـان، وبـرغم قـصره، فأنـه ذوصـلة بأحـداث الأسطورة، فقد جاء فيه: ((وكان المهرجان عيداً كبيراً جداً، هـو عيـد ميـترا، يحتفـل بـه يوم مهر "١٦من شهر مهر". وكان في الأزمنة القديمة يوم رأس السنة كما راينا. وقد أحتفظ بكل تقاليـده. وقد كـان المهرجـان، كـالنوروز، أحتفـالاً بخلـق الأنـسان والأرض وغير ذلك من حوادث التأريخ الخرافي. ومن رسوم الاكاسرة في هذا اليـوم التتـوج بالتـاج الذي عليه صورة الشمس وعجلَها الدائرة عليها. ومنه جرى الرسم بأن يقف في صـحن

---

١ أيـران، ص١٦٢. وكتـب في الهـامش رقـم (٢): ((كـانوا يحتفلـون بـرأس الـسنة في أول الربيـع أيـام الأسلام، وكـان تأريخـه في التقديم العربـي يـتغير كل سـنة، وفي العهـد الحـالي نظـم التقديم الشمـسي الذي يجعل النوروز راس السنة كما اتخذ اسماء السنة الزراد شتية القديمة، ص١٦٢)).

٢ أيـران، ص١٦٣. وذكـر في الهـامش رقـم (١): ((يحتفـل اليـوم بنـوع خـاص بـاليومين الأول والثالـث عشر من النوروز. وهذا اليوم هو آخر العيد)).

٣ ن. م، ص١٦٢-١٦٣.

دار الملك رجلُ شجاعُ وقت إسفار الصبح ويقول بأعلى صوته: ياأيَها الملائكة[1] أنزلوا الى الدنيا وأمنعوا الشياطين والأشرار وأدفعوهم عن الدنيا. ومن طعم المهرجان شيئاً من الرمان وشمَ ماء ورد دفع عنه آفات كثيرة))[2].

إلاَ إنَّ ذكر **الضَحاك**، بيوراسب، و**افريدون** قد ورد بشكل صريح في عيد ساذگ. وقد كتب عن هذا العيد مايأتي: ((والعاشر من بهمن يوم مشهور بعيد ساذگ "**ساده بالفارسية**" وهو أهم أعياد النار. وقد ذكره كثيراً الكتَابُ العربُ والفرسُ. ووصله بعضهم تأريخ هوشنگ أول ملوك الأسرة الخرافية، أسرة الپيشداديين، ووصله آخرون ببيوراسب الظالم أو الضَحاك "**ضَحاك عند الفردوسي**"، وهو الرجل الذي نبت على كتفية ثعبانان والذي عزله وقيَدَه أفريدون.

ويروي **البيروني**[3] إنَ الأيرانيين في مساء عيد السذق يتبخرون لطرد السوء حتى صار في كلَ رسوم الملوك في ليلته أبقاء النيران وتأجيجها وإرسال الوحوش فيها وتطير الطيور في لهبها والشرب والتلهي حولها))[4].

لم يورد **كريستنسن** أيْ ذكرٍ لكاوه في هذه الأعياد ولم يتوسع في تفاصيل الأسطورة، بيد أنَه تطرق الى ذكر كاوه لدى حديثه عن علم الأيرانيين "درفش كاويان"، (٤٨٣-٤٨٥).

يخالف د. **امين عبدالمجيد بدوي** مصادر ومراجع عديدة حول بعض الأعياد (ذكر ثلاثة منها: السذوق"السذگ أو ساده" والنوروز والمهرجان) في مؤلفه،"**القصة في الأدب الفارسي**"[5]، فنسب عيد السذق "السذگ، ساده" الى: ((أوشهنك كشف النار وأقلم عيد السذق احتفالاً بهذا الكشف وأتخذَ النار قبلة))[6]، ونسب عيد النوروز الى **جمشيد بن طهمورث بن اوشهنك**: ((... وكان ذلك أول يوم من السنة وقت حلول الشمس في برج الحمل فسمَاه"نوروز" أيْ اليوم الجديد وجلس فيه للهو والطرب

---

١ ن. م، ص١٦٤. وكتب في الهامش (١) لعلَ أصل الصيغة البهلوية ان يكون يزدان "يازاتا" او أمر سثندان "امشاسثنتا".

٢ ن. م، ص١٦٤-١٦٤.

٣ ن. م، ص١٦٦ وذكر في الهامش (١): (ص٢٢٦-٢٢٧) والترجمة ص٢١٣-٢١٤.

٤ ن. م، ١٦٥-١٦٦.

٥ القاهرة، ١٩٦٣م، ص٢٠٤-٢٠٥.

٦ ن. م، ص٢٠٤.

والشراب وأصبح النوروز أكبر أعياد الفرس حتى يومنا هذا)[1]، كما أعتبر عيد المهرجان تخليداً لأنتصار أفريدون على الضَحاك: ((وكذلك أستحدث أفريدون مقمعةً من الحديد "كرز– جراز" على صورة الثور قضى بها على عدوه الضَحاك وجعل من يوم أنتصاره عليه عيداً أسماه عيد المهرجان))[2].

ويضيف الى ذلك قوله: ((وهذه الأعياد الثلاثة **"السذق والنوروز والمهرجان"** أشهر أعياد الفرس ولكن النوروز أعظمها ومازال الى اليوم العيد القومي لجميع الأيرانيين على أختلاف أديانهم ومذاهبهم))[3]. تدعوا الى الحيَرة، ولاشك، نسبة د. **أمين عبدالمجيد بدوي**، عيد النوروز الى **جمشيد** بينما تقرن غالبية المصادر، كما مرَبنا، عيد النوروز بأنتصار حفيد جمشيد وهو أفريدون، بفضل الأنتفاضة التي قادها وأثارها كاوه الحداد، على الضَحاك. ومثارُ الحيَرةِ انَ د. **بدوي** مطلعٌ على كثيرٍ من المصادر ويجيد اللغة الفارسية، كما هو واضح في مؤلفه، القصة في الأدب الفارسي، كما أنَه يعلُم مكانة الأنتصار الذي حققه **كاوه** وقد أشار هو بالذات في أماكنِ مُتعدَدةِ من مؤلفه الى أحداث الأسطورة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ((وفي عهد أفريدون ظهر أول علم رفعَه ملوك أيرانَ في الحرب، وهوالعلَم الذي صنَعَه"كاوه" الحداد من الأدم وحمله في ثورته على الضَحاك. وقد تيمَن به الملوك وزينوه بالحرير والجواهر وعُرِف بأسم"الدرفش الكاوياني"))[4]، وله بعد ذلك قوله: (("كاوه" الزعيم الشعبي الثائر على طغوى الضَحاك يجمع الشعب ويلتف به حول أفريدون ويقضي الثوار على الضَحاك الغاصب الغاشم وتستعيد أمنها بفضل التفافهم حول هذا الملك))[5]، وكذلك لدى حديثه عن الأبطال قال: ((وكان طليعتهم **"كاوه"** الحداد البطل الشعبي الذي ثار على الضَحاك وجمع الشعب الساخط حول رايته"درفش كاوياني" وساربه خلف افريدون))[6].

---

١ ن. م، ص٢٠٤.

٢ ن. م، ص ٢٠٤، والمعقمة بالكسر واحدة"المقامع": من حديد كالمحجن يضرب بها على رأس الفيل. "مختار الضَحاك، ص٦٣٠".

٣ ن. م، ص٢٠٥.

٤ ن. م، ص٢٠٥.

٥ ن. م، ص٢٠٥.

٦ ن. م، ص٢٠٩.

وقوله: ((ولما أنتهت نوبة الملك الى أفريدون بعد قضائه على الضَحاك أقبل عليه الناس مهنئين يشكرون الله))[١]، وغيرها. وأما عيد المهرجان فقد نسبته المصادر الى عيد الحصاد الخريفي المقترن بأحداثٍ حجزِ الضَحاك وحبسه بجبل دونباوند بأمر من أفريدون. وأمَا النوروز فهو يوم أنتصار كاوه في الربيع.

عيد رأس السنه الكُردى:

تفاوتت المجموعات البشرية القديمة فيما بينها في أزمنة نشوء وبناء تصوراتها الذهبية المتخيلة وتطورها وفي نوعيتها وكميتها وذلك تبعا لأختلافات موضوعية وخصوصيات موضعية ولاقدمية وجود المجموعة، غير انه لايمكن تصور تخلف مجموعة عن التوصل الى اختلاف تصوراتها. أما فجوة الاختلاف بين بعض البنى الذهنية المتجاورة، فأنها تأخذ بمرور الزمن، بالتقلص حالما تبدأ ظروف مضامين تصوراتها الفنطازية بعضها من بعض، ويبدو لنا ذلك واضحا في تشابه وتقارب الممارسات الاضنالبه بعيد رأس السنة الربيعي ومايتضمنه من أساطير واحدات ظرفية وتعيين وتحديد موعد بدء الاحتفال بالعيد ومدته بصورة متقاربة جداً الى درجة تحمل على الاعتقاد بأنّ هناك رأيا موحداً بينها جميعاً. ولكن تبقى مسألة تحديد الاصالة والريادة في اختلاف التصورات الخاصة بالاحتفال مشكلة معقدة لصلتها بأصل وجود كلّ مجموعة في ديجور ماض معتم سحيق غير مدون ولا موثق مما يستدعي بذل جهود استثنائية والاستعانة بوسائل متعددة من الاستقراء والمقارنة وماتوصلت اليه كشوفات الاثاريين وابحات المحققين بالتاريخ القديم والانترو بولوجيا من أجل التوصل والعثور على مالهذا العيد وأساطيره من جذور. وهذا ماسيعانيه من جهد الباحث عن أصل أحتفال الاكراد بعيد رأس السنة وعن مدى ريادتهم في اختلاف تصوراتهم الخاصة بشأنه وذلك لاختلاف الفرضيات حول أصل الاكراد. لاشك ان بنية الاكراد الذهنية لم تكن مصابة بالعقم لكي تعجز عن مجاراة نظائرها في المنطقة في اختلاف التصورات المنعكسة عن تجليات الطبيعة، المتغيرة موسميا، وماتفرزه علاقاتهم الاجتماعية البسيطة.

---

١ ن. م، ص٢٢١.

غير ان الاختلاف حول الاصالة والريادة والمضمون، الذي لايزال مستمراً بين الباحثين، يجب أن يناقش على اساس الاختلاف في نمط حياة كل مجموعة والى اختلافها في نمط الانتاج السائد لدى كل منها، وفيما بينها من تباين في مستوى تطور الانتاج، وذلك للعلاقة الجدلية بين تطور مستوى الادراك والوعي وبين أسلوب الانتاج ومستوى تطوره. وفي هذا السياق يجب أن تدرس مساهمة الاكراد في عيد رأس السنة.

ولكن ولما كان من المتعذر، لحد الان، الحصول على نص كُردي يوثق ماضي الكُرد السحيق، ويستدعي لذلك الاعتماد على مصادر غير كُردية، فأنه يعقد الامر بعض الشيئ، حيث يعزى غياب النص الكُردي ظهور تلك الافتراضات التي لاترجع التصورات التخيلية عن العيد الى أصول كُرديه فحسب، بل ويلحق الاكراد أنفسهم ومعتقداتهم ولغتهم وموروثاتهم الى اصول فارسية، بينما الراجح لدينا إن الاكراد القدماءهم حفدة أولئك العراقيين الشماليين الجبليين[١]، وهذا مما يقتضي بذل جهود أستثنائية لتذليل هذه العقدة وازالة وهم الصلة والتأثير الفارسي ولن يتحقق الا عبر بحث مستفيض في تأريخ شعوب المنطقة وأستقراء حالات مشابهة في مسيرة البشر التطورية ونشأة تصوراتها العقائدية ومن خلال ذلك يمكن التوصل الى استنتاجات وان تكن قياسية منطقية ولكن لايرقي اليها ادنى شك، اذ لم تكن بيئة الاكراد الذهنية، كما ذكرنا آنفا، عاجزة عن مسايرة نظائرها الاخرى في أبداع التصورات والتخيلات واختلاق الالهة وتسطير مايدور حولها من أساطير خاصة بها بشكلها البدائي الساذج وقد دلت اللقى والكشوف والرسوم بشمال العراق الجبلي على أصالتها، ثم لابد وان تطرأ على تلك المتخيلات البدائية تطورات وتحويرات اجرتها الذهنية الكُردية القديمة أستجابة لتأثير المستجدات الحاصلة في المجتمع الكُردي القديم نتيجة التحولات الداخلية والمحاكاة والاقتباس الخارجي، وأتينا على ذكرها بشئ من التفصيل في مؤلف لنا بعنوان "دراسات عن بعض الاصول الكُردية"، فجرت، ولابدّ، تغييرات وتحويرات في الموروث الاعتقادي البسيط الساذج. وبدأت تظهر لديهم كمحصلة لتجاربهم الخاصة أنطباعات وأحاسيس مختلفة تجاه مايحل في الطبيعة خلال عام من تغييرات. وكان الاله دموزي اله الرعي والخضار قد عبد بشمال العراق قبل ان ينقل السومريون عبادته ايضا الى جنوب العراق. ولما بدأت تظهر المقدمات المادية للتحول الى مجتمع طبقي اخذت تختمر،

---

١ ينظر: محمد امين زكي، تاريخ الكُرد وكُردستان، الترجمة العربية، مشار اليه سابقا، ص٤٦.

ولابد، في بودقة وجدان الاكراد صور الام ومآسي المجتمع، فبدأت تظهر مؤشرات تعكس التحسس بالظلم الاجتماعي، وانتفاضة الشعب الكُردي ضدّ الطاغية الضحاك [ده آك] في احتفالية عيد النوروز خبر معبر عنها.

فلم يختلف الاكراد عن سواهم اذن في التأثر بتجليات الطبيعة المتغيرة موسميا وبالمتغيرات الحاصلة في مجتمعهم وفق الشروط الظرفية ولاسيما بعد انتقالهم التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت كما لم يختلفوا في ربطهم الانفعالات المنعكسة عن الطبيعة بالتي في المجتمع فكانوا يظهرون مختلف الاحاسيس تجاه مايحصل في الطبيعة خلال العام فيبتهجون لانطلاقة الطبيعة بعطائها وازدهار مناظرها ويكتئبون حزنا في ظروف طغيان قساوتها وجد بها فكانوا لذلك يستقبلون الربيع بالافراح ويواجهون الشقاء بالاتراح. لهذا برز لديهم عيدان مهمان: هما عيد رأس السنة الربيعي [النوروز] وعيد الحصاد الخريفي [المهرجان] ويقترنان بحديثين خرافيين أولهما بأنتصار الشعب الكُردي المضطهد على الطاغية الضحاك والثاني بحبس الضحاك في جبل دوماوند. فيذكر محمد امين زكي عن عيد المهرجان: ((ذكر العلامة "مورية" سنة ١٨١٢ في الرحلة الثانية (Second Journey ص٣٥٧) بحثا مهرجان (زماوند- دماوند) فقال انه في ٣١ أغسطس من كل سنة كانت تقام حفلات شعبية كبيرة، بمناسبة خلاص ايران من ظلم الضحاك (بيوراسب) الضحاك ولايزال يطلق على هذا المهرجان أسم "جژن كُردي- العيد الكُردي")).

وذكر في الهامش رقم (٣) في الصفحة ٤٧ من كتابه تاريخ كُردستان مايأتي: ((ويقول مؤلف كتاب (تاريخ ايران) السير مالكولم ان رواية (جژن- جشن) الكُردي هذا ان هي الا مثال من امثلة الظلم والاستبداد سرى الى الكُرد من الفرس. غيران المؤرخ الشهير (فون هامر) الالماني (كذا) يقول ماياتي (ان رواية **"جژن كُردي"** هذه ماهي الاصفحة تاريخية مجيدة للشعب الكُردي)). فعيد رأس السنة [النوروز] يتزامن الاحتفال به مع بداية الربيع في كل عام وعادة في نهاية شهر آذار وبداية شهر نيسان الذي هو بداية التقويم السنوي في المنطقة والمهرجان يقع في الخريف في موسم التآسي على فقدان الامل وبداية الاحباط بزوال النعم والخيرات والنهيؤ لاستقبال فترة الركود بفصل النبات ليكابدوا الاحزان بكابة وحسرات حتى نهاية شهر شباط فاذا شارف الشتاء، فصل العقم، على نهايته ولاحت تباشير الربيع عادوا من جديد ليغرقوا في

دفعات المنى وخيال التأملات مبتهجين لملاقاة الربيع بالافراح والمسرات. كان لابد لتعليل هذه التحولات الانفعالية النفسية من اختلاف تصورات اسطورية واحداث خرافية تعزز ممارسة الاحتفالات. وبناء على توارد نصوص أجنبية غير كُردية تتحدث عن اسهامات الاكراد في اختفالات عيد رأس السنة جعل غالبية المصادر تظن بان الاكراد مقلدون في عقائدهم وممارساتهم واحتفالاتهم للفرس الايرانيين، كما يردد ذلك كثيرا د. سامي سعيد الاحمد وهو يتحدث عن معتقدات واعياد اليزيدية[1] وغالبتيهم من الاكراد الاقحاح[2]، ويردد ذلك ايضا الاستاذ عبدالرزاق الحسني[3]، فانهما يعتبران المراسيم والاحتفالات لدى اليزيدية في اغلبها تقليدا لما كان لدى الفرس المجوس والزراد شتى، بينما كان الاله دموزي قد عبد بشمال العراق قبل ظهور الزرادشتية وسوف نرى الرابطة بين الاله دموزي واله اليزيدية "**طاوؤس ملك**" وعلاقتهما بعيد رأس السنة. وسوف نناقش آراءهما خلال استعراضنا لعيد رأس السنة اليزيدي "سري صالي". ويعرض العلامة **محمد امين زكي** وجهات نظر متباينة وهو يتحدث عن اصل الكُرد ومعتقداتهم وعن نحلة اليزيدية، مذكرالخرافة عن نشاة الاكراد من اولئك الذين نجو بعد أستحيائهم من بطش الطاغية الضحاك وامروا بالتسلل الى قلل الجبال تخفيا، وبين تسمية عيد المهرجان الخريفي بـ(جژن كُردي = أي عيد الاكراد)، كدليل على فرحة الاكراد بتخلصهم من ظلم الضحاك الذي يدل لقطة على نظام ظالم دام في ايران الف عام وليس اسما لشخص[4]، وبين الاراء المتصارية حول عبادة الشمس والشيطان [اله الشر[5]]، وهو اميل الى الاعتقاد بالتأثيرات الايراني في معتقدات الاكراد القديمة، وبصورة خاصة في اليزيدية، على اعتبار ان اليزيديين نحلة كانوا في ايران ومن ثمّ قدموا الى العراق، وتاثروا بالمانوية والزرادشتية ولعبادتهم الهي الخير والشر [الشيطان[6]]، بينما يرى بذات الوقت قدم عبادة الطبيعة، كالشمس، بشمال العراق، بل وفي جميع وادي الرافدين.

---

١ في مؤلفه، اليزيدية احوالهم ومعتقداتهم.

٢ تشير غالبية المصادر على ان القسم الكُردي من اليزيدية وهم الاغلب، اكراد اقحاء.

٣ في مؤلفه، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم.

٤ تاريخ الكُرد وكُردستان، ص٤٧ هامش رقم (١).

٥ ن. م، ص٤٧، هامش رقم (٣).

٦ تاريخ الكُرد وكُردستان، الصفحات ٢٧، ٤٧–٤٨، ٢٩٤.

ترد اشارات واضحة عن احتفالات الكُرد بعيد رأس السنة في مصادر عديدة، تصف افراحهم وابتهاجم به بوصفه عيدا لتحررهم وموعدا لانطلاق الخيرات والنعم وتغير مظهر الطبيعة العابس الى مشرق زاه. كما تسرد الحكايات والحوادث الخرافية عن اسهاماتهم في التصورات المتخيلة عن فعاليات يوم النوروز. لكن تلك المصادر كلها كتبت بلغات أجنبية ليس بينها أي مصدر باللغة الكُردية. ولذلك برغم كثرتها فلا تزال الفجوة واسعة بين واقع الحال والخيال والقضايا من دون حسم ثابت، وبلوغ الحفيفة حسب المنال. ونظرا لاستعراضنا النصوص الخاصة باسهام الاكراد باحتفالات عيد النوروز ومادا رحول كاوه والضحاك، بشكل واسع فاننا سنكتفي بالتحدث عن عيد رأس السنة اليزيدي.

عيد رأس السنه اليزيدى (سرى صالى):

يعدُّ اليزيديون، وغالبيتهم من الاكراد الاقحاح[1]، كما ذكرنا، شهر نيسان الشرقي بداية[2] تقويمهم السنوي. ويعينون في بداية نيسان من كل عام احتفالهم بعيدرأس السنة الذي يطلقون عليه بالكُردية "سري صالي". وهو من اهم اعيادهم الاعتقادية والقومية ويبدأ في اول يوم اربعاء من شهر نيسان الشرقي. ولليزيدية كتاب الجلوة وكتاب مصحفي رش= المصحف الاسود، وكلاهما باللغة الكُردية يبحثان عن اصل اليزيدية واعتقاداتهم وتقاليدهم الدينية[3]. يذكر العلامة محمد امين عن عيد رأس السنة اليزيدي "**سري صالي**": ((في يوم الاربعاء الاول من شهر "**نيسان الرومي**" من كل سنة يخرجون بالطبل والمزمار الى المقابر ويجتمعون فيها فيأكلون ويشربون ويبيتون هنالك ثم يأخذون بتوزيع الصدقات على الفقراء))[4]. ويذكر الاستاذ **عبدالرزاق الحسني** عن العيد: ((ويزعم اليزيديون ان "**طاؤوس ملك**" هبط في مثل هذا اليوم الى الاض ليخلص موسى

---

١ ن. م، ص٢٨.

٢ يسبق الشهر الشرقي نظيره الغربي بـ ١٤ يوما.

٣ ينظر: الحسني، اليزيديون، ص٤٨-٦٦، محمد امين زكي، تاريخ الكُرد، ص٢٩٧، والهامش (١، ٢)، د. سامي سعيد، اليزيدية، ٢/٢٥٨-٢٧٣.

٤ تاريخ الكُرد، ص٢٩٦.

(ع) وصحبه من كيد الفراعنة))[1]. وكتب عن هذا العيد د. **سامي سعيد الاحمد**، فقال: ((يمجد اليزيديون هذا العيد في اول يوم اربعاء من شهر نيسان الشرقي. وهو بنظر اليزيدية موعد تشريف الاله طاؤوس ملك (الشيطان... الخ) الى الارض وذلك من اجل تخليص العبريين من ظلم الفرعون والضرب على ايدي قوى المصريين. وقد نص الكتاب اليزيدي المقدس مصحفي رش على مايجب عليهم ان يقوموا به في هذا العيد))[2]. ويرى صعوبة تحديد اصل هذا العيد بقوله: ((ومن الصعب القول عن اصل هذا عند اليزيدين ولكنه يأتي في موعد مقارب كل المقاربة لعيد الاكيتو [Zag. Mug] البابلي وان لم يبعد كثيرا عن موعد عيد النوروز الزرادشتي))[3].

فهو يقر علاقة عيد رأس السنة اليزيدي بعيد رأس السنة البابلي أكيتو [Akitu] والنوروز الايراني بمواعيد الاحتفال فحسب، وهو بذلك غير مصيب لان الاحتفال بعيد رأس السنة الربيعي ورمزه البطولي الاله دموزي كان يحتفل به قديما جدا شمال العراق قبل ان ينقله السومريون الى جنوب وادي الرافدين ويطلقون عليه عيد الزاگموك [Zagmok]. لقد ذكره د. **سامي**، محرفاً [Zag. Mug] وجعله مرادفاً لاكيتو. واما عيد النوروز، الذي سماه الزرادشتي، فكذلك لم يكن مصيباً في تحديد الصلة بالموعد المقارب، لانه كما يعلم هو بان لليزيديين عيدا بأسم عيد النوروز وهو سابق لعيد رأس السنة اليزيدي، حيث ذكره د. **سامي**، بقوله: ((ويمثل الاول [ويقصد عيد النوروز] الذي يقع موعده نفس موعد النوروز (٢١ شهر آذار الغربي من كل سنة أو ٨ آذار الشرقي) ويدعي ان اليزيدية تعتقد ان في هذا العيد آمن **ابراهيم الخليل** بدعوة الملاك **سالم الشمساني** [يعني جبرائيل] في مدينة اور بالعراق))[4]. واما تسمية عيد النوروز الايراني بالزرادشتي فهي الاخرى غير دقيقة لان الاحتفال بالنوروز، كما مرّ بنا، كان يجرى في العهد الخرافي من تاريخ أيران وهو السابق لظهور الزرادشتية. فكان من المفروض أن يجد وشائج اقوى من تقارب المواعيد، وان يوصل الصلة بالمعتقدات

---

١ اليزيديون، ص١١٤.

٢ اليزيدية، ٢/١٧٥-٦. ونقل عن مصحفي رش: ((اما رأس السنة عندنا فهو شهر نيسان. ويوم الاربعاء في اول اسبوع منه. هو ليلة السرصالي "اي رأس السنة"))، ٢/٢٧١.

٣ ن. م، ٢/١٧٦. وقد ورد فيه Zag. Mug مرادفا لاكيتو بينما الزاطموك Zagmok هو عيد رأس السنة السومري.

٤ ن. م، ٢/١٩١.

المبكرة التي ظهرت في شمال العراق. يعتبر فقد ان النص الكُردي عن تاريخ الاكراد القديم مسؤولا عن ترديد افتراضات تفتقر الى اسس مادية واقعية، **فمصحفا رش** [الكتاب الاسود] الذي ورد فيه ذكر عيد رأس السنة اليزيدي [سري صالي]، المكتوب باللغة الكُردية، كان قد ألف في سنة ٧٤٣هـ/١٣٤٢م[١]، بينما الاحتفال بعيد رأس السنة اليزيدي قديم، وسابق، بالطبع على تاليف كتاب "**مصحفا رش**" إذ يرجع الى معتقدات ساكني المنطقة الشمالية المبكرة. إنّ عيد رأس السنة اليزيدي ورمزه الاله طاؤوس ذوصلة، ولاشك، بعيد رأس السنة المحتفى به قديماً بشمال العراق ورمزه الاله دموزي، قبل ان ينقل السومريون، كما ذكرنا سابقا، معهم الى جنوب وادي الرافدين الموروث الاعتقادي القديم ويحتفلوا بعيد رأس السنة [الزاگموك] في نهاية آدار وبداية نيسان من كل عام. إن اكثر الافتراضات رجحانا ذلك الذي يعتبر الشمال العراقي الجبلي مركز النشأة للمعتقد اليزيدي وان اليزيديين هم من سكان المنطقة الشمالية الاصليين وليوا بطارئين عليها. لذلك فأن صلة السري صالي بالزاگموك قديمة ومتينة وسوف نتطرق لما بينهما من صلة عند حديثنا عن الالهين دموزي وطاؤوس ملك.

احتفال الصابئه بعيد رأس السنه:

صعب علينا لحد الان، العثور على تحديد معين لموعد احتفال الصابئة القدامي والحديثين بعيد يمكن تسميته بعيد رأس السنة، اذ لايوجد لديهم عيد بهذه التسمية الصريحة، وانما تحمل الاعياد المحتملة ان تكون عيداً لرأس السنة أسماء خاصة اخرى، ربما يعود السبب الى صعوبة الاطلاع على نصوص كتاباتهم التي يحرصون على كتمانها، وللتفاوت بين التقويمين الشرقي والغربي وعدم ضبط أيام الكبيسة الخمسة [پروانايا، أو الپنجه]، وقد يعود السبب الى غلبة تسمياتهم الخاصة لاعيادهم، لذلك يتعين إستقراء النصوص للتعرف من خلال ذلك على عيد رأس السنة لدى الصابئيين، وان كان هذا الاجراء يحمل في طياته احتمالات الاخفاق ولايلاقي قبولاً واسعاً. ومع ذلك فاننا سنحاول التعرف على عيد رأس السنة الصابئي من طبيعة احتفالاتهم بأعيادهم الخاصة دون المساس بمعتقداتهم الا بما يخص الرمز الذي يتطابق مع رموز أعياد رأس السنة الاخرى.

---

١ تاريخ الكُرد وكُردستان، ص٢٩٧.

لم يفصح إبن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحاق الوراق البغدادي، [ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م]، وقد أطلع على نصوص مترجمة عن السريانية، منقولة عن بعض كتب الصابئة، بشكل صريح عن اسم عيد رأس السنة، وانما تحدث عنه كأول عيد يأتي في رأس قائمة أعياد الصابئة الحرانيين، الذين اطلق عليهم بالكلدانيين، في ترتيب أعيادهم خلال عام بأكمله، حيث تحدث عن هذا العيد بما يدل على انه عيد رأس السنة، حينما عرف أعيادهم تحت عنوان "معرفة أعيادهم"[1]، فقال: ((أول سنتهم نيسان أول يوم من نيسان والثاني والثالث يتضرعون لالهتم بلثي وهي الزهرة[2] يدخلون في هذا اليوم الى بيت الالهة جماعة جماعة متفرقين ويذبحون الذبائح... وفي يوم ثمانية وعشرين يخرجون الى دير لهم في قرية تسمى سبتي على باب من ابواب حران يقال له باب السراب ويذبحون ثورا كبيرا لهرمس الاله... الخ))[3]. فهو هنا يستمر في سرّد مايجرى من احتفال وطقوس وقرابين خلال شهر نيسان برمته وكذلك فعل في سرد فعاليات واحتفالات الصابئة الحرانيين خلال أشهر السنة الباقية [الفهرست، ص٣٢٢-٣٢٥] برمتها ولم يترك شهراً واحداً. يلاحظ ان في اغلب ما جاء على ذكره ابن النديم من فعاليات وشعائر وممارسات طقسية احتفالية عقائدية واجتماعية وقرابين واضحية التي عددها في تلك الاعياد، يلاحظ ان هناك تشابها واضحا بينها وبين ممارسات وطقوس وفعاليات واحتفالات يمارسها اليزيديون والصابئة المندائيون، حاليا، ماعدا مايخص رمز عيد رأس السنة، الذي يجب ان يكون الاله تاوز [محرفا عن تموز او عن طاؤوس] فقد ذكر بانه يعود الى احتفالية عيد تموز [في شهر تموز] بينما المفروض ان يرتبط ببداية شهر نيسان مثل الاله "**طاووس ملك**". كتب ابن النديم عن الاله تاوز من خلال حديثه عن احتفال الحرانيين بشهر تموز: ((في النصف منه عيد البوقات يعني النساء المبكيات وهو تاوز عيد يعمل لتاوز الاله وتبكي النساء عليه كيف قتله ربه وطحن عظامه في الرحا ثم ذراها في الريح ولا تأكل النساء شيئا مطحونا في رحا بل تأكلن حنطة مبلولة وحمصا وتمرا وزبيبا وما أشيه ذلك... الخ))[4].

---

١ كتاب الفهرست، طبعة الخياط بالاوفسيت، بيروت، ١٩٦٤، ص٣٢٢-٣٢٥.

٢ تقابل انانا السومرية وعشتار البابلية.

٣ كتاب الفهرست... ص٣٢٢.

٤ ن. م، ص٣٢٢.

لاشك ان الاله تاوز المذكور هنا هو الاله تموز. وفي التوراة اشارة الى النساء الباكيات على تموز، فقد ورد في سفر حز قيال الاصحاح الثامن مانصه: ((وقال لي بعد تعود تنظر رجاسات اعظم هم عاملوها، فجاء بي الى مدخل باب بيت الرب الذي من جهة الشمال واذا هناك نسوة جالسات يبكين على تموز))[1]. ان الحديث عن بيت الرب وعن تموز الوارد في التوراة ذو صلة قوية بمعتقدات الصابئة ولاسيما الحرانيين.

ان الذين اعتمدوا على معلومات **ابن النديم** عن الصابئة، **كالشهرستاني وابن الجوزي وابن العبري** لم يذكروا شيئا عن اعياد الصابئة، كما ان بعض المؤرخين السابقين لابن النديم **كاليعقوبي والمسعودي وحمزة الاصفهاني** لم يذكروا شيئا عن اعياد الصابئة.

لا تتفق المراجع الحديثة فيما بينها على تحديد وتعيين عيد رأس سنة للصابئيين، يعتقد الاستاذ **غضبان رومي عگله** الناشئ ان العيد الكبير (عيد الكرصة) الذي يصادف في يومي ٢٧-٢٨ من شهر تموز، يطلق عليه (عيد رأس السنة)[2]. بينما يذكر الاستاذ **عبدالفتاح الزهيري**: ((العيد الكبير– عيد رأس السنة "دهفة– ربه" وهو اليوم الاول من شهر شباط المندائي))[3].

ويتحدث الاستاذ **عبد الرزاق الحسني** عن أعياد الصائبة ويبيّن بأن السنة تبتدىء عندهم بشهر نيسان الشرقي **"الرومي"** ثم يتحدث عن العيد الكبير فيقول: ((ويسمى عيد "دهوه ربا" أي عيد ملك الانوار أو عيد نوروز ربّا أي عيد اليوم الجديد، أما العامة فتسميه "عيد الكرصه" إذ يكرصون "يعتكفون" في بيوتهم ٣٦ ساعة متتالية ويحرمون العمل خلاله، ومدته أربعة أيام تبتدى باليوم السابع من شهر آب من كل سنة مندائية، وننتهى بنهاية اليوم العاشر منه... الخ))[4]. بينما يذكر عن عيد البنجه Punja، الذي يسمونه "دهوه بروانايا" ويستغرق خمسة أيام بأنه ((يكون غالبا في العشرة الاولى من نيسان. وفيه تفتح أبواب عالم الانوار "المي دنهوره"... الخ))[5]، فهو لم يحدد أسم وتاريخ أو موعد عيد رأس السنة.

---

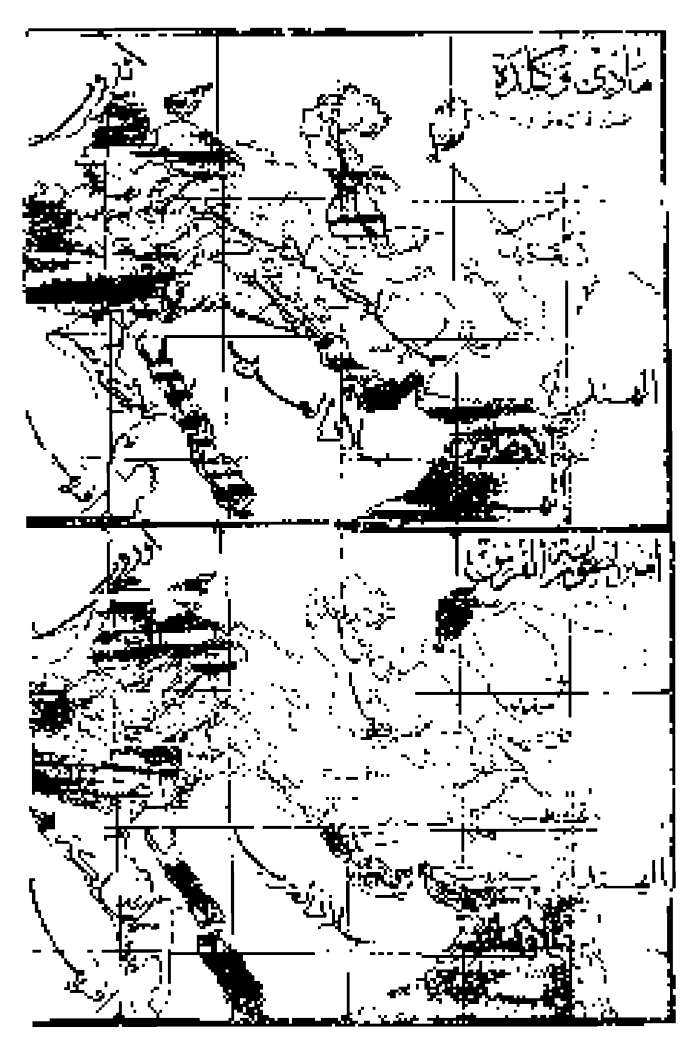
١ ص١١٨٣.

٢ الصابئة، بغداد، ١٩٨٣م، ص١٩١.

٣ الموجز في تاريخ الصابئة المندائيين، بغداد، ١٩٨٢م، ص٢١٦.

٤ الصائبون في حاضرهم وماضيهم، بيروت ١٩٨٠، ص١٣٨-١٣٩.

٥ ن. م، ص١٤٤.



خريطة مادي وكلاوة وامبراطورية الفرس

ويذكر، د. **رشدي عليان**، وهو مساهم مع الاستاذ **سعدون الساموك** في تأليف كتاب "**الاديان، دراسة تاريخية مقارنة**"[1] يقول عن العيد الكبير: ((وهو عيد رأس السنة ويسمونه "دهفة ربه" ويعرف بأسمه الفارسي أيضا "**نوروز ربه**" ويسميه العامة "**عيد الكرمة**" ومدته يومان... وفي آخر يوم من السنة يبدأ الاستعداد لاستقبال العيد... الخ))[2]. فهو يعتبر ايضا العيد الكبير عيد رأس السنة ولكن لم يحدد له موعدا سوى ما ذكره [وفي آخر يوم من السنة] ولكن متى يبدأ العيد؟ فأنه غير محدد ومحير لان الاستاذين **غضبان رومي** و**عبد الفتاح الزهري**، وهما من الصابئة المندائيين لم يحددا موعدا موحدا للعيد الكبير بأعتباره عيد رأس السنة الصابئية، فكلاهما عين شهرا غير شهر نيسان موعدا لحلول العيد الكبير، بينما شهر نيسان، كما يذكر الجميع، هو بداية السنة في التقويم الصابئي، الحراني الوثني والمندائي، سواء بسواء، هذا من جهة ومن جهة اخرى عين الاستاذ السيد عبدالرزاق الحسني موقع عيد البنجه لدى الصابئة في الايام العشرة الاولى من شهر نيسان، وعيد البنجه بأيامه الخمسة عيد ديني مهم لدى الصابئة لانه عيد الخليقة وتجرى فيه الطقوس الدينية الخاصة بالتعميد والتثبية [الصبغة] وعقد النكاح [مراسيم عقد الزواج]، ففي هذه الحالة يحتل عيد البنجه موقع عيد رأس السنة ويصبح المرشح لان يكون عيد رأس السنة والامر متروك للمجلس الروحاني الاعلى للطائفة المندائية ورجال الكهنوت الصابئي وأهل العلم منهم[3].

نستخلص، مما تقدم، إن للصابئيين، ولاسيما القدماء، احتفالا في بداية شهر نيسان، في بداية سنتهم، أسوة بالاخرين، يمجدون فيه إلهتهم بلثى [الزهرة، أو انانا السومرية وعشتار البابلية] ورمزا يجسد التعذيب، الاله تاوز [دموزي، تموز، طاووس]، مما يدلل على وحدة التصميم الذهني وان بدت اختلافات جزئية في بعض التفاصيل جراء التباعد المكاني والزماني والتعرض للتأثير الخارجي والتطوير والتحريف، إذ إن التشابه في الطقوس والممارسات الاحتفالية والتصورات الذهنية،

---

١ بغداد، ١٩٧٦م.

٢ ن. م.

٣ أعتبر إبن النديم البكاء على مأساته في شهر تموز، كما مرّ بنا.

كما ذكرنا آنفا، و وحدة التقويم السنوي ومواعيد الاحتفالات والرموز، واضح بين الصابئة واليزيدية والسومريين.

رموز أعياد رأس السنة:

تتجلى للباحث من خلال دراسة مقارنة لاطر ومضامين اعياد راس السنة المحتفى بها ببداية الربيع، بشهر نيسان، بوادي الرفدين وماجاوره من بلاد متأثرة به، بأن مراسيم وطقوس الاحتفالات وما تضمنته من اساطير مُتخيلة وحكايات خرافية موضوعة، لم تكن سوى وسائل تعبيرية عن مكنونات وانفعالات نفسية تجاه ما كان يتجلى من سلبيات وايجابيات الطبيعة، المُتغيرة خلال الفصول، والمجتمع معاً.

وقد استعانت البُنية الذهنية بأساطيرها الفنطازية وحكاياتها الخرافية لكشف وعرض الام المآسي وما اعتقد في النفوس من آمال طموحة لتحسين الاحوال من معاناة صعاب كان المجتمع يكابدها؛ من قساوة الطبيعة وجور الطغاة، فكان لابد من اختلاق رموز لتلك الاوضاع المتناقضة وتساير ثنائية الخير والشرفي الطبيعة والمجتمع. ففي شمال العراق القديم، مهد سكانه القدماء ومجال استيطانهم الوحيد، بعد انتقالهم التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت اثر تدجين بعض النباتات والحيوانات البرية وتعلمهم الزراعة، للاكتفاء الذاتي فحسب، واستقرارهم في مجمعات سكنية، تُعد من اقدم القرى الفلاحية في العالم، بدأ التحول من عبادة مظاهر القوى الطبيعية وعناصرها المادية الى عبادة ارباب مُختلفة ذات اختصاصات تناسب التغييرات المُستجدة، فبدأت في الشمال عبادة العديد من الالهة قبل ان ينقل عبادتها السومريون الى الجنوب، في جنوب السهل الرسوبي، وكان دموزي من تلك الالهة التي عُبدت في الشمال اولاً كإله للرعي والخضار وانيطت به مهام جديدة في المجتمع الزراعي السومري الاكثر تطوراً بتحول الانتاج الزراعي من الاستهلاكي الى البضائعي وما تبع ذلك من ظهور وتطور حرف ومبادئ العلوم وتطور الحضارة وتعقد المجتمع. ولما كانت مسألة خصوبة الارض ذات اهمية استثنائية تشغل بال ابناء المجتمع السومري فقد اسندت البُنية السومرية الذهنية المبدعة مهمة تخصيب الارض الى الاله دموزي اضافة الى مهامه الاخرى. وتتم عملية الاخصاب عن طريق الزواج الالهي= الزواج المقدس، حسب اعتقادهم.

لقد جرى تصور دموزي كإله مُضطهد مُعذب حكم عليه مجمع الالهة بالنفي الى عالم الاموات ليمكث ستة اشهر الخريف والشتاء في العالم السفلي (**الكور Kur**) تنفيذا لرغبة ابنة كبير الالهة، زوجته الحانقة عليه **انانا** (**عشتار في العهد البابلي**)، ولكن ضرورة تخصيب الارض، الذي لايتم، حسب اعتقادهم، كما ذكرنا، الا بالزواج الالهي، اقتضت ان يُحرر الاله المنفي من محبسه لفترة زمنية مُحددة فيسمح له بالارتقاء الى عالم الاحياء العلوي في بداية الربيع، في بداية شهر نيسان، الشهر الاول في التقويم السنوي لديهم ولدى كافة المحتفلين الاخرين بعيد رأس السنة، فيغدو ظهوره بذلك الوقت بشارة تزف الفرحة بانطلاق الطبيعة في عطائها وازدهار جمال مفاتن حسنها، وباحياء بارق الامل في نفوس ظمأى للحرية والانعتاق، فتقام معالم الزينة ومظاهر الابتهاج. اما القوى المتسلطة الظالمة في قرارها الغاشم، حسب معتقدات واضعي الاسطورة، فهو مجمع الالهة الذي اصغى واقر لطلب **انانا** واصدر، ترضية لها، قراره الجائر بمكوث الاله الزوجي المغضوب عليه ستة اشهر الخريف والشتاء في منفاه، وفي هذا اشارة الى الاحباط الذي يحل بالمجتمع جراء عدم تحقق الامال في تحسين الاحوال حيث لم يكن ذلك ميسوراً تحقيقه في تلك العهود الغابرة. وتتكرر متتالية كل عام حالات النفي في فصلي الخريف والشتاء والتحرر في فصلي الربيع والصيف، لتعكس بتصورات مُتخيلة ثنائية الخير والشر. وقد تأثرت بها بُنى ذهنية متعددة في بلدان مجاورة وقصية، في بناء تصوراتها الفنطازية عن البيئة والمجتمع وفي اختلاق الرموز فأتخذ الرمز دموزي (**تموز في العهد البابلي**) صوراً وتسميات مشابهة ومقاربة لدى المحتفلين رأس السنة الخاص بهم، من اكراد قدماء وايرانيين وصابئة ويزيديين.

فالرمز لدى اليزيدية –غالبيتهم من الاكراد– من اقدم سكان المنطقة الشمالية، هو طاؤوس ملك، وقد غضب عليه اله الخير واقصاه عن الجنة، حسب اعتقادهم، ويظهر على الارض ويحتفي به كإله مُخلص ومنقذ في عيد رأس السنة "**سري صالي**"، المصادف في اول يوم اربعاء من شهر نيسان، حيث انقذ موسى ورهطه العبرانيين من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، كما خلص عيسى من الصلب ورفعه الى السماء واحل شخصاً اخر محله حسب زعمهم[1] بينما اعتبرت بُنية الصائبة الحرانيين الذهنية

---

[1] ينظر: د. سامي سعيد الاحمد، اليزيدية، احوالهم ومعتقداتهم، ٣٩/٢، ١٧٦/٢، السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، ص١١٤.

عند بناء تصوراتها الذهنية عن احتفالات عيد راس السنة وعيد البوقات في شهر تموز، والهها تاوز المُحرف، عن طاؤوس او عن تموز، رمزاً لمنتهى الاضطهاد ولاقسى انواع التعذيب، حيث قتله ربه وطحن عظامه بالرحى وذريت في الريح[1]، مما حدا بالنساء بالبكاء عليه في الحفل التأبينى الذي يقام، كما يروي **ابن النديم**، في كتابه "**الفهرست**" في عيد البوقان، اي عيد النساء الباكيات، اي عيد تاوز الاله في منتصف شهر تموز[2]، الذي هو الشهر الرابع في التقويم الصابئي للسنة، وفي التوراة الاشارة صريحة الى الاله تموز، حيث ورّد في سفر حزقيال، الاصحاح الثامن ما نصه: ((وقال لي بعد تعود تنظر رجاسات اعظم هم عاملوها، فجاء بي الى مدخل باب بيت الرب الذي من جهة الشمال واذا هناك نسوة جالسات يبكين على تموز، فقال لي ارايت هذا يا ابن آدم))[3]. وللدكتور **فاضل عبدالواحد علي**، تعقيب على الحزن والبكاء على الاله المُعذب جاء فيه: ((ان البكاء على الاله القتيل، تاوز وفي شهر تموز هو من دون شك من بقايا المعتقدات والطقوس الخاصة بأله الخصب دموزي (**تموز**). غير ان قتله وطحن عظامه وتذريتها على النحو الذي ذكره ابن النديم لا نجد له ما يشابهه الا في الاسطورة الكنعانية فقط))[4].

لم يرّد ذكر احتفاء الصابئة بعيد رأس السنة صراحة غير ان **ابن النديم**، وهو يُعدد اعياد الصابئة الحرانيين تحت عنوان "معرفة اعيادهم، يذكر الاحتفالات بشهر نيسان، وهو اول شهر في تقويمهم السنوي، فيقول: ((اول سنتهم نيسان اول يوم نيسان والثاني والثالث يضرعون لالهتهم بلثي وهي الزهرة (تقابل انانا السومرية، عشتار البابلية)، يدخلون في هذا اليوم الى بيت الالهة جماعة ومتفرقين ويذبحون الذبائح ويحرقون الحيوان احياء))[5]. ثم يستمر بذكر احتفالات اعياد هذا الشهر ومايتخللها من تمجيد الالهة وتناول الطعام والشراب وحرق الحيوانات احياء.

---

١ ينظر: ابن النديم، الفهرست، ٣٢٢-٣٢٣، د. فاضل عبدالواحد علي، من الواح سومر الى التوراة، ص١٨٨.

٢ ص٣٢٢.

٣ الفقرات ١٣، ١٤، ١٥، ص١١٨٥.

٤ من الواح سومر الى التوراة، ص١٨٨.

٥ الفهرست، ص٣٢٢، وعن اعيادهم، ص٣٢٢-٣٢٥.

ان وصفه لاحتفالات اول ايام نيسان يتطابق مع احتفالات اعياد رأس السنة الاخرى لاسيما تضرعهم لالهتهم بلثي وحرقهم الحيوانات احياء مما له علاقة بالهتهم تاوز، الذي يصادف عيد ذكراه المُحزن في منتصف شهر تموز.

ان اختيار البُنى الذهنية للرموز، دموزي، تموز، طاؤوس، تاوز، من الوسط الالهي فحسب ليس دليلاً على عمق المؤثرات العقائدية الماورائية –**الميتافيزيقية**– في حياة المجتمع القديم فحسب، بل وعلى قدم هذه التصورات في الماضي السحيق لكننا سنلحظ تحولاً نحو البناء الاجتماعي رغم بساطته ويتم اختيار الرموز من بين افراد المجتمع دون الالهة. لذلك فان البحث عن الجذور الاسطورية لملحمة النوروز الشعبية يجب ان يتخطى العهد الذي الفت فيه حكايات النوروز الخرافية الى العهود القديمة التي سُطرت فيها الاساطير الفنطازية عن اعياد رأس السنة ورموزها القديمة، مما يستدعي دراسة نشأتها في شمال العراق ثم انتقالها –المعتقدات والاساطير المتعلقة بها ومنها عن عيد رأس السنة– الى الجنوب، في العهد السومري، وامتداد تأثيرها الى مناطق مجاورة وبعيدة.

لقد احتفظت ملحمة النوروز، وهي تتحدث عن عيد رأس السنة، بصيغتها الايرانية والكُردية معاً، احتفظت بجوهر المسائل الاساسية التي اخذت تشغل بال الناس والمتعلقة بقضايا العدل والانصاف والحرية تجاه طغيان الظلم والاضطهاد، وفي التفكير في الخلاص من الجور و التعسف بالانتفاض واستغلال التغيير الفصلي للطبيعة في الربيع لاظهار نشوة انتصار الحق على الباطل، لذلك تخلت البُنية الذهنية لدى بنائها هيكل الملحمة عن استخدام رموز سماوية الهية وانتقلت الى المجال الارضي لتنتقي ممثلي رموز الملحمة البارزين من شرائح مختلفة من المجتمع" فأختير الطاغية المغصب "**الضحاك**" (**دةآك**)، شخصاً او نظاماً، دام تسلطه عشرات المئات من السنين، رمزاً للظلم والتعسف والاغتصاب، بينما اختير نقيضه الكادح الكُردي الحداد **كاوه** رمزاً لمن وقع عليهم ظلم الطاغية كما هو بنفس الوقت رمزاً للمخلص المنقذ بقيادته انتفاضة شعبية اطاحت بالطاغية واعادت العرش لمستحقه فريدون وحررت الشعب من سطوة وبطش الطاغية. فكان كاوه في تخيلهم مضطهداً ومُنقذاً في آن واحد.

وكان وريث العرش المغتصب، فريدون، رمزاً ثالثاً ولكنه ثانوياً لمن وقع عليه ظلم الطاغية الضحاك، وقد اعادت له انتفاضة كاوه العرش وتقديراً منه لهذا الجميل اعتبر

فريدون مئزر الحداد كاوه الذي رفع في الانتفاضة كعلم للدولة الايرانية (**درفش كاويان**)، وهناك رمز رابع ثانوي هم الشباب الذين يضحى باثنين منهم كل يوم لاستخدام مخيهما طعاماً للسلعتين -الحيتين- اللتين على كتف الطاغية الضحاك للدلالة على جسامة وبشاعة الظلم المُسلط على رقاب الناس. وكان ابنان لكاوه من بين الضحايا.

ان ملحمة النوروز وان سلكت مسارا جديداً في عرضها لاحتفال عيد رأس السنة باختيار الرموز من الوسط البشري دون الالهي الا انها لم تبتعد او تختلف عن مضامين الاحتفالات السابقة لها الا في الاطر بينما احتفظت بمضامين الاحتفالات الربيعية بعيد رأس السنة في ابراز صراع قوي الخير مع قوى الشر مقروناً بتغير الطبيعة الفصلي فكان التغيير في الملحمة مقتصراً على من يمثل الرمز باستبدال الالهة باشخاص آدميين حيث اخذت ملحمة النوروز تقترب من واقع الحياة عندما عكست بشكل مباشر الصراعات الدامية في المجتمع، بينما عكست التصورات الاخرى الصراع بين الالهة للتعبير غير المباشر لما يحصل في المجتمع الارضي ولهذا السبب تم اختيار رموز ملحمة النوروز من بين البشر ورموز الاخريات من بين الالهة. بيد ان هذا الاختلاف وكذلك الاختلاف بين تسميات الرموز لا يشكل اساساً لنفي الصلة بين اعياد رأس السنة القديمة وعيد النوروز، لان ما تنشده البنى الذهنية من الاحتفال بعيد رأس السنة، وهو كشف الصراع بين قوى الخير والشر، بقى في جوهره موحداً بين كافة الاحتفالات السابقة واللاحقة واما الاختلافات فانها شكلية تخص الاطر ولا تمس المضمون.

لم تتقارب الرموز الالهية، دموزي -تموز- وطاووس وتاوز فيما بينها في المضمون فحسب، بل وتتشابه الى حد كبير في التسمية اللفظية مما يسمح بالافتراض على ان كلا من دموزي وطاؤوس وتاوز منحدرة من جذر واحد ولا عبرة باختلاف بعض الاحرف الذي حصل، ولاشك، بسبب التحريف واختلاف نطق الاحرف بين المجموعات المتباعدة عن بعضها البعض زماناً ومكاناً؛ فالاله دموزي يمكن ان يلفظ باللغة الكُردية، تووسي وتاووسي وتووزي وتاووزى لان حرف الدال يمكن ابداله بل ويبدل بحرفي الطاء والتاء، كما في تسمية مدينة **داقوق** حيث تسمى هذه المدينة لدى عامة الناس ايضاً باسم طاووغ وتاووغ، وكذلك دوزخورماتوو اي ملح وتمر، تلفظ ايضاً طوزخورماتو و توزخورماتو. اما حرف الزاي فيبدل احياناً الى حرف السين.

كما وان حرف الميم يستبدل الى حرف الواو مثل: نام=اسم يلفظ في اللغة الكُردية ايضاً ناو، وكلمة نيم= نصف تلفظ نيو وكلمة ضام=عين تلفظ چاو.

نلخص من ذلك الى ان اسم دموزي يمكن تلفظه طاووسي وتاوزي، ومنه احتمال انحدار كلمة تاوز=الاله تاوز، اله الصابئة الحرانيين وان كان انحدار لفظة تاوز من تموز اكثر احتمالاً وذلك باعتبار ان الالف في تاوز انما هو تحريف وتصحيف لحرف الميم في تموز. وهناك رأي يفترض انحدار تسمية تاوز من طاؤوس باعتبار المجاورة والاقتباس المباشر حيث كانت مناطق سكنى الصابئة الحرانيين، كما وردت في كتاب **"حران كوثا"** بين حران وميديا وهي نفس المناطق التي يسكنها اليزيديون منذ اقدم الازمان لكن تسمية طاؤوس تلتقي مع تسمية دموزي ودموزي هو الاصل في تسمية تموز مع العلم ان **الحرانيين** يطلقون اسم تموز على الشهر الرابع في تقويمهم السنوي، كما ذكر ابن النديم في الفهرست، وكانت اشارة التوراة الى الاله تاوز صريحة باسم تموز، كما ذكرنا سابقاً، وبذلك يكون اصل تسمية تاوز محصوراً بين دموزي وطاؤوس, تبقى مسألة تحديد الاصالة والاسبقية في تسمية كل من دموزي وطاؤوس بحاجة الى مناقشة اوسع وسوف نرجئ رأينا الى ما بعد استعراض الاراء حول تسمية اله اليزيدية **"طاؤوس ملك"**.

يرى العلامة **محمد امين زكي** ان: ((كلمة **"طاؤوس"** في الاصل يونانية مُحرفة من كلمة (ثئيوس) بمعنى الله، اخذها المسيحيون من اليونان و استعملوها في الكتب والصلاة، بمعنى الاله، ثم تطورت حتى اصبحت مرادفة للفظ (الله) وبعد ذلك اخذها منهم اليزيديون واطلقوها على صنمهم المذكور))[1].

وقد جاء رأيه هذا شرحاً لقوله: ((وتسجد اليزيدية لصنم على شكل طائر يُقال له الملك طاووس، ويعتقدون ان الههم هذا كان موجوداً قبل جميع الكائنات. وانه حاضر في كل الجهات))[2].

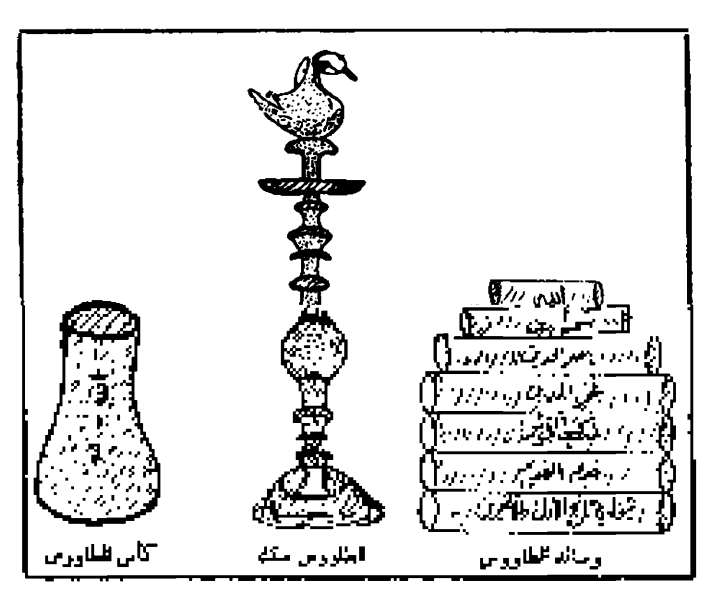
تتقاطع فكرة اقتباس التسمية عن اليونانية عبر المسيحين مع رأيه بان المعتقدات اليزيدية وردت من ايران ومقتبسة من المانوية والزرادشتية، حيث كتب: ((هذا وان اصل النحلة اليزيدية، يرجع الى مذهب المانوية, وعلى رواية اخرى، يرجع الى الديانة

---

١ خلاصة تأريخ الكُرد، ص٢٩٦، الهامش رقم (١).

٢ ن. م، ص٢٩٦.

الزرادشتية، حيث ان اليزيدية ايضاً تقول بوجود الهين، لانهم يرون وجوب العبادة للشمس وللشيطان كالزرادشتيين الذين يرون وجوب العبادة لالهي النور والظلام (هرمز و اهريمن) ثم انهم يعتقدون بوجود اله الخير الذي لا نهاية لرحمته وعلوه، ويعتقدون بـ(الشيطان) الذي هو عامل الشر المحض فيرون عبادته واجبة، اتقاء لشره وخوفاً من نقمته... الخ))[١].



استنساخ تصور "طاووس ملك" عن كتاب "اليزيديون"

١ ن. م، ص٢٩٤.

لم يتطرق الاستاذ السيد عبدالرزاق الحسني الى اصل تسمية طاووس ملك ولكنه نقل الروايات المتحدثة عنه فقال: ((يرى اليزيديون اليوم ان الكون وُجد من قوتين: قوة الخير، وقوة الشر، وان قوة الخير –وهي الله– قد تغلبت على قوة الشر –وهي الشيطان– فطردته من سلطان الملكوت على نحو ما يعتقد به الزرادشتيون من وجود الهين: اله الخير –وهو هرمزد– واله الشر –وهو اهي=ريمان– وهنا يظهر الشيطان في نظر اليزيدية بصورة ملاك ساقط قديم، اعيد بعد سقوطه، وهو خالق الشر ومسببه، ولهذا يتحاشون عن ذكر اسمه، ويطبقون عليه حكاية آدم والحية والطاووس، الواردة في التوراة، ويرون انه هو الطاووس الذي طرد من الجنة))[1]. وبعد ذلك يتحدث عن طبيعة عبادتهم للطاؤوس ويختمه بصورة من رسم احد اليزيديين لهيئة الطاؤوس (**السنجق**)[2]، وهو على شكل بطة ولكن من دون ارجل. كما انه ذكر حديثين عنه في مجال تناوله عيد راس السنة اليزيدي الـ(**سري صالي**)، فقال: ((ويزعم اليزيديون ان طاووس ملك هبط في مثل هذا اليوم الى الارض ليخلص **موسى** (ع) وصحبه من كيد الفراعنة))[3]، افاض د. **سامي سعيد الاحمد**، حديثه عما يعتقده اليزيديون في الههم طاؤوس ملك واستعرض وجهات نظر مختلفة حول اصل تسمية، نجتزا بعضها مُكثفة بتصرفه. فذكر عنه: ((... انه اله ازلي ابدي بلا نهاية ولا بداية))، (**اليزيدية ٢/٢٩**) واورد بعض الروايات الاسلامية والمسيحية وتأثيرها في العقيدة اليزيدية والشيطان (اليزيدية، ٢/٣٣)، ثم يقول: ((ولكن هناك من يذهب الى القول بان العقيدة اليزيدية ما هي الا تأكيد على عبادة النور وتمثل طوراً للثنوية الفارسية القديمة التي نراها واضحة المعالم في الزرادشتية–المانوية وان طاؤوس ملك لا يمثل ابداً الشر بل على العكس يرمز عندهم لنكران الشر بكل صورة... فطاووس ملك هو رّب الخير وان كان هو الشيطان نفسه)) (٢/٣٦)، ثم يستغرض وجهات النظر المختلفة. فكتب يقول: ((وقد اصر السيد لدزبارسكي Lidz barskai بان اسم طاؤوس ما هو الا تحوير الى اسم تموز Tamuz[4] الرب البابلي المشهور)) (٢/٣٦). ثم ذكر معارضه عيسى **جوزيف** لهذا

---

١ اليزيديون، ص٤٢. لقد ورد اسم الهي الزرادشتيية، آهورامزدا وآهورا مين مُحرفين لدى الاستاذ محمد امين زكي والسيد عبدالرزاق الحسني، وال آهورا يعني الاله.

٢ ن. م، ص٤٤، وقد استنسخنا الصفحة بكاملها.

٣ ن. م، ص١١٤.

٤ اليزيدية، ٢/٣٦. وجملة: تحوير الى اسم غير صحيحة ويجب ان تكون تحوير لاسم.

التفسير على اساس ان حرف الميم في اللغة الكُردية ليس من المؤكد تحويله في بعض الاحيان الى حرف واو، وقد اعترض الفونس منطانا على تفسير جوزيف هذا بان الميم يمكن تحويله في اللغة الكُردية احياناً الى واو وساق امثلة مثل نام=اسم =ناو، وجام=عين=چاو، ونيم =نصف=نيو، ولكنه اتفق مع **جوزيف** بان الصفحات التي يقدمها اليزيديون للطاوؤس ليست مثل تلك التي للاله تموز البابلي[1] ويورد (٣٧/٢) الاراء حول مطابقة اسم تاوز Tauz الوارد في تقويم حران، فذكر بان **جولسون** Chulolsohn يراه مطابقاً مع تموز بينما يرى **ارشيبالد سايس** Archibaleld Sayce قد ربطه مع ثياس Theos او ثواس... وبذلك يكون تاوز –ثواسفي تقويم حران على احد اعتقاد البعض مطابقاً لتموز. وتاوز، نفسها مطابقة لطاووس. ويستنتج: (وعلى هذا فان طاؤوس ملك على حد زعم هذه المدرسة يمثل الاله تموز البابلي)، بينما يرى البعض ان طير الطاووس تعبير عن الشمس وعن تموز النبطيين الاقدمين والذي ورد ذكره في التوراة في سفر حزقيال، الاصحاح الثامن، ويورد اقوالاً للبعض الذين ذكروا بان عبادة تموز كانت شائعة في وادي دجلة وفي المنطقة حوالي جبل سنجار حتى نصيبين وان اسم تموز كان شائعاً بين المسيحيين في زمن الدولة الساسانية، وعدد اشخاصاً تسموا بتموز (٣٧/٢). كما ذكر بان باحثين يقرنون طاووس ملك، مع الطيور الاشورية المقدسة ومع بعض الطيور في الديانة الزرادشتية ومايشابهها من طيور مذهبة تستخدم للسحر في القصر الملكي البابلي وتأثيرها الذي حذرت منه التوراة (سفر التثنيه، الاصحاح الرابع الفقرة ١٦و١٧، ص٢٨٤-٢٨٥) ويتساءل منگانا: (الم تكن كل هذه البراهين كافية لان تثبت كون الطاؤوس من بقايا الدين البابلي القديم؟)، ولكن السيد فورلاني لايتفق مع هذا الاستنتاج حيث يعتقد ان كلمة طاووس قد اتت من كلمة اله Theos اليونانية وان ليس هناك اية علاقة لها مع الاله تموز البابلي. ثم اخيراً نشير الى ماعرضه من انتشار عبادة الاله تموز كانت منتشرة في منطقة دجلة من ضمنها منطقة جبل سنجار (٣٩/٢).

نستخلص، من دراسة مؤلفات المختص بالشؤون الكُردية الاستاذ محمد امين زكي والمهتم بشؤون التأريخ العام الاستاذ عبدالرزاق الحسني والمختص بالتاريخ القديم د. سامي سعيد الاحمد، بانهم يجمعون على تأثير الديانة الايرانية في المعتقدات

---

[1] ن. م، ٣٦/٢.

اليزيدية مع مؤشرات لبعض مؤثرات الديانات اليهودية والمسيحية والاسلامية، في المعتقدات اليزيدية بالنسبة للشيطان والطاووس وقصة نمرود، ولكنهم اكدوا على التأثير الزرادشتي –المانوي باعتبار ان اليزيدية تُقدس الهي الخير والشر والاخير باهتمام متميز، والذي يمثله الشيطان بصورة طاؤوس ملك. كما اشاروا بتفاوت وبصورة مباشرة وغير مباشرة الى تأثير الديانات العراقية القديمة، وبالتالي البحث عن علاقة تسمية الاله طاؤوس بتاوز و تموز.

ان المؤثرات الايرانية واليونانية عبر المسيحية والاسلامية، بل وحتى اليهودية تعتبر متأخرة بالنسبة الى قدم الموروث الاعتقادي للعهود البدائية الوثنية بشمال العراق فقد استطاعت بُنية العراقيين الشماليين الجبليين الذهنية ان تبدع في خلق القسم الاعظم من الهة العراقيين القدماء؛ ولاسيما بعد تمكن الشماليين الجبليين من تدجين بعض النباتات والحيوانات البرية وتعلم الزراعة وانشاء اولى المجمعات السكنية، التي اعتبرت من اقدم القرى الفلاحية في العالم، لقد كانت المعبودات المختلفة تجمع بين الهة مجتمع الصيد والرعي والهة المجتمع الزراعي النامي بل وتحتفظ ببعض رواسب المعتقدات البدائية القديمة، السحرية والفتيشية والطوطمية والارواحية "الروحية".

فالبنية الذهنية لاسلاف السومريين الاكراد، سكان الشمال الجبلي الاصليين، هي التي استوحت من تجليات الطبيعة والمجتمع البسيط تصوراتها الابداعية الفنظازية الخاصة بها. فتعود، بلاريب، الى هؤلاء الاسلاف التسمية المُبكرة الوحيدة لالههم، اما دموزي او طاووسي، حيث التسميتان، كما تبدو لنا، لاله واحد، لكن التحريف ادى الى تمييز ظاهري بينهما، كما جرى، لاحقاً، تغيير في مهامهما ومركزيهما جراء الثنائي المكاني والزماني، غير ان ذلك لا يغير من حقيقة كونهما اسمين لاله واحد، فهما مُقصيان عن النعيم –الجنة او عالم الاحياء– ومُعذبان شقيان، وان ما حصل من تغيير في تسميتهما ومهامهما ومركزهما قد جرى بعد افتراق الاحفاد و ثنائيهما؛ عندما انتقل السومريون من شمال العراق الى جنوبه واحتفظوا بتسمية دموزي في مواقعهم، ودموزى سيحّرف في العهد البابلي الى تموز، بينما ابقى الاكراد القدماء، الذين مكثوا بديارهم في شمال العراق، لفترة، عبادة وتسمية دموزي الى ان حل تحريف بالتسمية فصارت طاووسي ومنها طاؤوس ملك. ويصحُ العكس وهو ان اصل التسمية هو

طاؤوس الا انه حُرف بمرور الزمان الى دموزي، وهذا مايطابق معتقداتهم -اليزيدية- القديمة. قد توحي تلك الاختلافات باعتقادي على ان هناك الهين منفصلين عن بعضهما البعض، بيد ان الافتراض الارجح احتمالاً، من وجهة نظرنا، هو اعتبار التسميتين لذات واحدة؛ حيث عُبد دموزي بالشمال قبل انتقال السومريين للجنوب، عُبد بنفس المنطقة التي عُبد بها طاؤوس ملك. تبقى مسألة تشبيه الال طاؤوس ملك بالطائر المعروف الطاؤوس فهل كان الاختيار من اجل المطابقة، بعد ان جرى تحريف دموزي الي طاووس كما ان تسمية طاؤوس من رواسب العبادة البدائية القديمة؟ وان طائر الطاؤوس كان في القديم الغابر طوطماً للمجموعة كانت تعيش في شمال العراق ايام العبادة البدائية، واحتفظت ولازمت تلك المجموعة طوطمها طائر الطاؤوس وتحول، بمرور الزمان، الاهتمام الى تقديس وعبادة وسُطرت حوله الاساطير عن قدراته الخارقة في الحاق الاذى بالخلق وغضب اله الخير عليه واقصاه عن الجنة..الخ وفي حالة اعتبار تحول الطوطم طاؤوس الى اله يُقدس ويُعبد، تكون تسمية الاله بطاؤوس ملك لها الرجحان في الاصالة والاسبقية وان تسمية دموزي لنفس الاله مُحرفة ومتأخرة، ففي طاؤوس حصل التحوير والتحريف والاقتباس وجاءت التسميات اللاحقة: دموزي -تموز- تاوز.

تغدو، من دون شك، متقاطعة مع سياق هذا الافتراض تلك الاراء التي تنسب للمعتقدات الايرانية القديمة، المزدية -المجوسية- والزرادشتية والمانوية، القدم والاصالة والتأثير المباشر في المعتقد الايزيدي" على اعتبار ان اليزيديين اقتبسوا تسميتهم من اسم مدينة يزد الايرانية وهي من مراكز الديانة المجوسية المهمة، او من اسم الههم يزدان، كما اقتبسوا من الايرانيين تقديسهم لالهي الخير والشر -الشيطان لدى اليزيدية) المتمثلين بالعبادة الثنوية لـ(اهورامزدا، اله الخير و آهورامين، اله الشر)، بيد ان الادلة على ما يرون ضعيفة ويعوزها البرهان القاطع. علما بان مختلف بُنى المجموعات البشرية الذهنية قد تمكنت من بناء تصوراتها عما تجلى أمامها من ايجابيات الطبيعة، من نعمها والائها، ومن سلبياتها، من فواجع كوارث زلازلها وبراكينها وحرائقها وفيضاناتها، فقسمت في خيالها الوجود الى عالمين مختلفين أحدهما شرق خير والآخر مظلم شرير فأبتدعت إلهين أساسيين، اله لقوى الخير وله طائفة من المساعدين واله للشر وله كذلك معاونين. وسطرت البنى الذهنية المختلفة

أساطيرها وحكاياتها الخرافية عن الالهين والقرابين والضحايا وعن الاعياد ورموزها واحتفالاتها ومن أبرزها عيد رأس السنة. لم تقتصر قدرة الابداع الذهني المتخيلة [الفنطازية] على مجموعة بشرية دون سواها، وانما الاختلاف بين المجموعات المختلفة في الكمية والنوعية فحسب، والذي يرتبط بشكل واضح، كما ذكرنا مرارا، بالعلاقة الجدلية بين مستوى الادراك والوعي وبين أسلوب الانتاج وتطوره، لذلك كانت الاستجابات لتجليات الطبيعة تظهر وتنمو وتنطور بأرتباطها بالانتاج كقضية جدلية مسلم بها. فلما كانت المنطقة الشمالية الجبلية في العراق من اقدم الاماكن التي تمكنت من تحسين ظروف عيشها بالانتقال التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت وتدجين بعض النباتات والحيوانات وتعلم الزراعة، فهي، المنطقة الشمالية، المرجحة أكثر في تطوير معتقداتها البدائية القديمة الساذجة الى مراتب اكثر تعقيداً في اطرها ومضامينها حتى اذا انتقل قسم من قاطنيها [السومريون] الى جنوب العراق وتقدم المجتمع الذي أسسوه في الجزء الجنوبي من السهل الرسوبي بوادي الرافدين، أخذت معتقداتهم بالتنامي والتطور الملحوظ وأمتد تأثيرها الى أنحاء شاسعة من منطقة الشرقين الادنى والاوسط. نعتقد إن دراسة مقارنة لما بين أبرز عيدين في المنطقة وهما: عيد تموز [عيد رأس السنة البابلي] وعيد نوروز [المحتفى به من قبل الايرانيين والاكراد معا]، من تشابه وإختلاف، برغم التباعد الزمني بينهما، ستلقي الضوء على الاصالة والتأثر والتحوير بسبب تطور وتعقد العلاقات الاجتماعية المتعلقة بأسلوب الانتاج وتطوره.

وشائج التشابه والإختلاف بين عيدي النوروز وتموز:

تبرز خلال دراسة مقارنة للعيدين وشائج للتشابه مع عناصر للاختلاف قد تساعد على كشف البنية الدهنية التي تصدرت بناء الهيكل الاسطوري والبنى التي أسهمت في تطوير وتحوير الاساطير والحكايات الخرافية التي تضمنها العيدان وبهذا يمكن كشف الجدور الاسطورية لملحمة النوروز الشعبية ومدى تأثر عيد النوروز بعيد تموز.

اولاً: وشائج التشابه:

١. وحدة الأحتفاء بالعيدين: الأبتهاج، معالم الزينة، طقوس الأحتفال ومراسيم أيام العيد، تطهير الأواني والملابس والأجسام، تناول الأطعمة الخاصة بالعيد في

المنازل وفي الهواء الطلق، الاغتسال بالمياه الجارية، الأصغاء الى السرد الأسطوري لنشأة الخليقة وانتهاء بأسطورتي تموز ونوروز الخرافية.

٢. يرمز العيدان كلاهما معاً، الى فرحة الشعبين بأنتصار أرادة الخير والى تحقق بعض طموحاتهما في التخلص من الظلم والأستبداد، وان أختلَفا في صيغة وضع الحدَ النهائي للمعاناة، الدائمي في النوروز، بالقضاء على مصدر الظلم وهو الضَحاك، والمؤقت المُتكرَر في تموز، بأحيائه لمدة ستة أشهر.

٣. شُخِصَ في كلا العيدين فردٌ واحدٌ، إلهي "تموز" وبشري "فريدون" ليُرمزَ بهما الى معاناة المجموع ومكابدتها للظلم ويرمز تحرَرهما بنفس الوقت الى فوز الجماهير وتحرَرها وخلاصها، المؤقت والدائمي، وفق سياق السرّد الحدثي للأسطورتين في كليهما، وهناك رأي بأن رمز الاضطهاد في ملحمة النوروز هو الكادح الكُردي الحداد كاوة.

٤. أُتخِذ الأنقلاب الفصلي الربيعي، وهو عيد رأس السنة في كلا المجتمعين العراقي والأيراني، في كليهما رمزاً لأنتصار أرادة الأنسان ولطموحاته المشروعة الى التغيير.

٥. تجري مراسيم الأحتفال بالعيدين بتوقيت زمني متقارب جداً (أوآخر شهر آذار وبداية شهر نيسان من كلّ عام)، ربط ماجريات السرّد الحدثي الأسطوري فنطازياً بالتغيير الطبيعي.

٦. الأستخدام الموحد لأجراء تنفيذ عقوبة الحبس في باطن الأرض(في الأسفل أو الأعماق الكور kur)، المؤقت لتموز "ستة أشهر" والدائمي للضَحاك.

٧. لكلا العيدين عيدٌ آخر مُتمم لهما موعده الأنقلاب الخريفي، حيث يصادف عيد المهرجان ذكرى سجن الضَحاك بجبل دونباوند، ربط الأحداث بالتغييرات الطبيعية.

٨. التقارب اللفظي بين تسمَيتي النوروز وتموز في تسميَاته المُتعدَدة: دموزي، تموز، نيكروز، نينازو[١]. إنَ هذا التقارب اللفظي بين نوروز وتموز يدعو الى التفكير بأحتمال إنحدار تسميَة نوروز من تموز. أمَا الأختلاف اللفظي في تسميَات تموز المُتعدَدة فلرُبَما الى تفسيرات متناقضة عن الأصل نتيجة بعض الأخطاء في اللغة.

---

١ حول هذه التسميَات المُتعدَدة وماترمز اليه، ينظر: د.سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ١٩٧٨م، ص٢٨٠.

ثانياً: الإختلاف:

١. يمثل الظلم ويرمز له في أسطورة النوروز الحاكمُ الطاغيةُ المستبدُ الضَحاك بينما لايوجد في أسطورة تموز من يُشخصَ على انه رمزٌ للظلم إلاَ إذا أعتبرنا عشتار، الإلهة رمزا لتتغيذه طلب عشتار، زوجة تموز، الالهة المنساقة وراء نزواتها ورغباتها الجنسية المُتقلبة، فالصراع في أسطورة تموز قائم بين الآلهة بينما الصراع في أسطورة النوروز قائم بين بشر. وهذا هو علة الخلاف بينهما، فالعلاقات في الاولى سماوية وفي الثانية أرضية.

٢. جرى، وتأسيساً على ماتقدَم فأن الصراع بين الخير والشر وأنتصار قوى الخير في النهاية على قوى الشر قد جرى في أسطورة النوروز بين قوى بشرية متضادة مصالحها بينما لم تتخذ اسطورة تموز بشكل مباشر رموزاً لقوى متضادة مصالحها لأن الصراع في اسطورة تموز، كما اسلفنا، قائم بين الآلهة ويمثل نزوات، لكنَ واضعي الأسطورة كانوا ينشدون من ورائها التعبير عن طموحات في التحرَر.

٣. عالجت أسطورة النوروز بشكل مباشر وواضح مشكلة الصراع بين الحكام المستبدين وبين الشعب المُستغَل المُكبلَ المقهور، بين الشر والخير، وأنتصار الشعب المظلوم، قوى الخير، على الحاكم الظالم، قوى الشر، فهو صراع فوق الأرض وبين قوى بشرية في المجتمع متضادة، بينما لم يجر الكشف عن ذلك في أسطورة تموز إلاّ رمزياً وبشكل غير مباشر لأنَ ماكان يكابده تموز من أضطهادٍ مُسلطٍ عليه، وأنْ كان يرمز الى معاناة الشعب، فهو آتٍ من لدن آلهة، الذين هم رمز للسلطة الحاكمة وللمتنفذين في المجتمع، وفي هذا تكمن فكرة مُتخيلَي الأسطورة لمثل المعاناة والطموحات، ولكن بصورة غير مباشرة، أمَا في أسطورة النوروز فقد عبَرت الأسطورة بشكل مباشر عن المعاناة والفرحة في تحقيق الغايات.

٤. لايوجد في أسطورة تموز بطل يقوم بأنتفاضة ضدَ الظلم والأستبداد كما هو الحال في أسطورة النوروز حيث يقوم البطل الكُردي الحداد كاوه بقيادة الإنتفاضة ضدَ الضَحاك ويقضي عليه فهنا شخصية بطل التحرير مُشخصة، بينما في أسطورة تموز لايوجد بطل للتحرير لأنَ عملية الأفراج عن محكومية تموز المؤقتة من العالم السفلي تجري وفق أرادة الآلهة، وأمَا تموز، الضحية ورمز التحرَر في آن واحد، فليس له من أرادة أو قدرة على تغيير أوضاعه المُتبدَلة بتكرار دائمي، لانَ الإجراءات تسليط

إلهي، فتحريره وإعادة حبسه يجريان دراماتيكياً وفق سيناريو رباني، أعدَّهُ فنطازياً مبدعٌ عراقي ليثير أشجان وأحزان الشعب ويعيد لهم الفرحة والأبتهاج بظهور تموز وبالزواج المقدس، الذي يمنح الأرض خصوبتها.

٥. وصفت أسطورة النوروز نهاية لمعاناة الشعب بأنتصاره بقيادة كاوة على الطاغية الضَحاك، بينما لم تنهِ أسطورة تموز الصراع وأنَما جعلتهُ مستديماً يتغير في حالات من الأنكسار والتراجع (ستة أشهر يقضيها تموز في العالم الأسفل ويعيش الناس في حالة من الكآبة واليأس والحزن والبكاء) والفوز والأنتصار(ستة أشهر يقضيها تموز في العالم الأحياء العلوي فتغمر الناس البهجة والأفراح ويشعرون بالطمأنينة والأرتياح، ثمَّ يعقبها أحباط وأندحار وهكذا تتابع الأحزان والمسرات.

٦. صوَرت أسطورة النوروز الصراع في مجتمع طبقي وحدَدت الرموز للطبقات المتباينة الضَحاك رمز للطبقة السائدة المُتحكمَة بمصائر الشعب والحرفي كاوه الحداد رمزاً للشعب الكادح المُستغَل المُصطهَد. بينما لم تبرزَ أسطورة تموز معالم وملامح مجتمع طبقي لأنَها قصرت الصراع وحصرته بين الآلهة العليا والسفلى فحسب، ذلك لأنَ المجتمع عند البدأ في تخيل الأسطورة، لم تظهر فيه الطبقات المتضاده المتطاحنة بعدُ. لكنَ أسطورة تموز لم تخل من كشفٍ لمظاهر الأضطهاد والأستغلال الذي كانت تكابده أوسع الجماهير وإنْ جاء بصورة رمزية، معاناة تموز وأضطهاد الآلهة العليا للآلهة السفلي.

٧. كان رمزُ الأنتصارِ وتحقُق العدالةِ في أسطورةِ النوروز متمثلاً بعودة العرش الى وريثه الشرعي أفريدون وأمَا كاوه بطل قصة الأنتصار فقد أكتفى بتحقيق العدالة، بينما رمز الأنتصار في أسطورة تموز هو أنعتاق وتحرَر تموز الدوري المتكرَر سنوياً.

٨. تجري أحتفالات الزواج المقدس ضمن أحتفالات عيد رأس السنة العراقية ولاوجود للزواج المقدس في النوروز.

نخلص من وشائج التشابه وعناصر الأختلاف بين عيدي رأس السنة العراقي والأيراني وأسطورتي تموز ونوروز على انَ الأقتباس والتأثر بأسطورة تموز قد حدث بصورة واسعة تؤكدها سعة التشابه بين الأسطورتين. وأمَا الأختلاف بينها فيعود الى سبق ظهور أسطورة تموز وأمتدادها بعيداً في أعماق الماضي السحيق، فاصالتها وريادتها واضحة من عدم تطرَقها للبشر ولطبقات المجتمع وأنْ دوَنت على ألواح الطين

في العهد البابلي الطبقي، بينما أسطورة النوروز مُكرَسة لبيان الأضطهاد والصراع الطبقي. فهي متأخرة كثيراً عن زمن نشوء أسطورة تموز، ولا تمتد الى أبعد من الألف الثالث ق.م. حيث جرى الأقتباس من الأساطير العراقية، التي لها السبق الزمني والريادة في التسطير والأبداع عندما كانت تعكس تخيلات طفولية لمجتمع بدائي غير طبقي وأنْ أستمر تداولها في المجتمع السومري الطبقي ودوِنت، كما ذكرنا، في العهد البابلي الطبقي، بينما أسطورة النوروز تتحدَثُ عن ملكِ طاغيةٍ مستبدٍ وعن شعبٍ مظلومٍ مُضطهدٍ بمختلف شرائحه الأجتماعية وتفرعاته القومية، لهذا أقتضت الضرورة لقيام أنتفاضه شعبية يقودها كادح من قومية مُضطهَدة، كما حاجج كاوه الضَحاك بشأن الظلم الذي لحق بقومه. فإذا كان الأقتباس والتأثر بأسطورة تموز، في ضوء الأستنتاجات الآنفة، متفقاً عليه فأين حصل ذلك الأقتباس؟ وهل هناك وسطاء في النقل والتأثر والأقتباس؟ وهذا ماسنتحدَث عنه في الفصل القادم والأخير.

الفصل السادس

وسط و وسطاء

يسعى البحثُ، في هذا الفصل السادس الأخير، قدر المستطاع، الى التحرَي عن بدايات الأحتفال بعيد رأس السنة العراقي والأيراني القديم وما أتصل به من دلالات رموز وطقوس أُلفت في بُنيةٍ ذهنية بصورةٍ مُبكرةٍ- وليست المهمةُ سهلةً، كما قد يظَنُ، وأنَما هي، بالطبع، شاقةٌ. ويأتي في مقدمة صعوبتها إنعدام النصوص المدوَنة والأسانيد الموثقة عن الفترة التي نشأت فيها بواكيرُ تلك التصوَرات الذهنية الفنطازية الخاصة بالعيد، اضافة الى أختلاف المحتفلين به عرقياً وعقائدياً وتأثراً بظروف بيئآتهم المتنوَعة، من جبال وسهول وبطائح ومستنقعات، وكذلك لعدم التخصص بالعصور القديمة وعلم الآثار وعلم الأديان. وللتفسيرات، غير المُتحرَرة، بتجرَد موضوعي، من سلطان الهوى والتعصَب العرقي والعقائدي، والمنطلقة عن أنفعالات وأمزجة وخلفياتُ مُتحيَزة متعصبة، دورها في تأخر أنجاز عملية الكشف عن الحقائق، التي حولَها التعصب الى صور باهتة تزيد في حلكة التعتيم. لذلك لن يكون سهلاً ميسوراً، بطبيعة الحال، تعيين الموضع الذي بدأ فيه الأحتفال بعيد رأس السنة لأول مرة ومن ثم الى الأماكن التي تطوَرت فيها صيغ الأحتفالات وأنتقلت منها الى سواها من الأماكن، وكذلك لايسهل تعيين الوسطاء الذين ساهموا في عملية نقل ممارسات وأشكال طقوس الأحتفال من الأوائل المبدعين الى الأواخر المقلدين.

يلتجئ البحث، نتيجة انعدام النصوص الموثقة لسيرورة التطوَر والأقتباس، بشكل واضح وصريح، الى الأفتراض المعتمد على القرائن التي تتردَد في بعض استنتاجات الباحثين والمختصين بالآثار والتأريخ القديم. وتجاوباً مع عقدة البحث الأساسية وهي المُحدَدة بكشف جذور ملحمة النوروز الشعبية الأسطورية فقد كُرسَ الفصل الختامي هذا لمعالجة هذه المهمة على ضوء ماتمَ التوصل اليه في الفصول الخمسة السابقة من خلال مناقشة وتحليل الآراء والموضوعات الخاصة بعلاقة وتأثر عيد رأس السنة "النوروز"

الأيرانــي القــديم بعيــد رأس الــسنة البــابلي أكيتــو (a-ki-tu)[1]، و (زاگمــوك= zagmok السومري). يفترض البحث، في ظروف أمتداد الجذور الأسطورية في سحيق الغور، ووجود فاصل زمني بين الممارسات الرسمية لأحتفالات عيد رأس السنة في العراق وفي أيران، ومشاركة صابئة بطائح جنوب العراق وأيران، ببعض طقوس وممارسات أحتفالية في بعض أعيادهم، يفترض البحث بوساطة الصابئة في نقل ممارسات طقسية من أحتفالات عيد رأس السنة السومري والبابلي الى المجتمع الأيراني القديم حيث تتجلى رموز و طقوس منها في أحتفالات النوروز. لايقتصر أفتراضنا لعملية تأثر عيد النوروز بعيد تموز على تحديد الوسط والوسطاء لنقل مأثورات عقائدية سومرية– بابلية الى المجتمع الأيراني على تعيين زمان ومكان ووسطاء عملية التثاقف فحسب، وانما الى كشف الجذور الأسطورية للعيد السومري بأعتباره العنصر الأساس لبناء هياكل عيد النوروز الأرتكازية حيث يبدو العيدان مظهراً أحتفالياً موحداً لتجليات مشتركةٍ في الشعور والأحساس عبَرت عنهما، برغم تفاوت الزمن و أختلاف التسميَات والعائدية، وحدةُ الطقس والشعيرة والرمز والدلالة مما يجعل الأفتراض يمتد الى نشأة التصوَرات السومرية الفنطازية بشمال العراق وتطوَرها بجنوبه ومنه الى أيران.

إنَها لمجازفة حقاً أنْ يعمد البحثُ الى تقديم أفتراض قيام الصابئة، قديماً، بدور وسطاء نقل أطر ومحتوى أحتفالات قدماء العراقيين بعيد رأس السنة الى مجاوريهم الأيرانيين القدماء، لأنَ الأفتراض هذا قد أعتمد على سكنى الصابئة في بطائح البلدين وعلى ماهو ظاهر من تشابه في الرموز والدلالات والممارسات الطقسية والمراسيم الأحتفالية وعلى تطابق مواعيد الأحتفال وبعض التسميات لدى العراقيين والأيرانيين والصابئة فحسب، بينما لاتوجد أيَة نصوص صريحة توثق قيام الصابئة بعملية الوساطة تلك، عدا جذاذات نصوص شحيحة وغير صريحة، كالتي في العهد القديم عن الإله تموز [تاوز][2].

ومع أخذ تحذير الدكتور هاري ساكز بعين الأعتبار، والذي قال فيه: ((وربَما كان من الضروري أنْ نُحذرْ من ان الكاتب المتحيَز، أو غير المختص الذي يقتطف ترجمات غير

---

[1] ويُعرف المعبدُ الذي يقام فيه الأحتفالات بيت أكيتو bit-akitu للزيادة ينظر: طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٣٢٧، هاري ساكز، عضمه بابل، ص٤٣٨.

[2] سفر حزقيال، الأصحاح الثامن، الفقرات١٣–١٥، ص١١٨٥، حول النسوة الباكيات على الاله تموز، الذي هو تاوز لدى الصابئة الحرانيين.

دقيقة أو الكاتب المتخصص بدراسة مقارنة الأديان والذي كان قد توصل الى فكرةُ مُعيَنة عن تطابق الديانة في بلاد مابين النهرين بشكلُ مُعبر أو أنُه لم يطلَع على أحدث البحث في علم الأوريات، يمكنه غالباً أنْ يستخدم نصوصاً من النوع المذكور آنفاً كبرهان ظاهري على نظريات مشكوك في صحتها))[1]، فأنَ أستقرار القرائن وآراء ذوي الأختصاص وبعض النصوص[2]، قد هيات أمكانية تقديم الأفتراض، بوساطة الصابئة طالما لايوجد، لحد الآن، إفتراض اكثر أحتمالاً للأعتماد. ليمكن أغفال حقيقة وجود صلات أيجابية وسلبية كانت قد جرت بين السومريين و مجاوريهم الشرقيين من سكنة أيران، دلَت عليها بعض التنقيبات في بلاد عيلام،"**منطقة لورستان**".

الفخار والكتابة المسمارية وتسميَة بعض الآلهة لدي الطرفين، وتأثر الأيرانيين ببعض العقائد العبرانية، بعد السبي البابلي، غير أنَ تلك الصلات والمؤثرات قصيرة وذات تأثير محدود نسبياً بالقياس الى زمن سكنى الصابئة المستديم وسط المجتمعين العراقي والأيراني، ولاسيما في منطقتي ميسان والكارون، في هور الحويزة وما جاوره، وهي المناطق التي ثمَ فيها التأثر ونقل المؤثرات، مما يرجح وساطة الصابئة في عملية التثاقف التي جرت بين المجتمعين العراقي والأيراني القديمين.

فما هي مرتكزات هيكل البناء الأفتراضي المقترح؟ لقد توفَرت للفصول الخمسة السابقة عوامل يَسرت نوعاً ما متابعة سيروره نشوء ونمو وطوَر البنية الذهنية، منذ بدء التصوَرات الفنطازية حتى تكامل وتبلَور صيغها النهائية، في العراق وأيران، وكان بضمنها، طبعاً، دراسة الأساطير المتعلقة بعيد رأس السنة في المجتمعين، بيد أنَّ محاولة الكشف عن الجذور وعن الوسط والوسطاء سوف لن تكون، كما ذكرنا آنفاً، بتلك السهولة لندرة المصادر أو أنعدامها ولقلة الدراسات، ولذلك عمد البحث، في هذا الفصل، الى تقديم أفتراضه المنطقي بأمل أكتمال صورته الواقعية بعد التوصل الى أكتشافات وتنقيبات ودراسات في المستقبل. يعتمد أفتراض أمتداد جذور عيد النوروز الى منشأ الأسطورة العراقية السومرية عن عيد رأس السنة منذ بدء نشوئها، وقيام الصابئة الوسطاء بنقل المأثور السومري العقائدي الى التصوَر الأيراني على أمور عدة ويُشكلَ مهد السومريين وأنتقالهم الى جنوب العراق مسألةً جوهريةً بينها.

---

١ عظمة بابل، ٣٣٧-٣٣٨.

٢ العهد القديم، التوراة، سفر حزقيال، الأصحاح، ٨، ص١١٨٥.

مهد السومريين وسبل أنتقالهم الى جنوب العراق:

أستوطن أقدم العراقيين الأقسام الجبلية بشمال العراق لملائمتها، في حينه، لظروفهم وهم في طور جمع القوت و لأضطرارهم على اللجوء الى المغاور والكهوف، كما دلَت على ذلك الكشوف الآثارية والتحاليل الكاربونية الألكترونية، ولما أنحدروا الى ماجاور الجبال من سهول ووديان بغية العيش والأستيطان، وبعدما تسنى لهم الأنتقال بالتدريج الى منتجين للقوت وبناء البيوت وتدجين بعض وحوش الحيوان والنبات، توفَرت لهم أمكانيات أفضل لتطوير بنيتهم الذهنية البدائية الناشئة والمتأثرة قديماً بظروفهم المحيطة بهم، عن بواكير معتقداتهم عن آلهتهم وأساطيرهم، فلما أنتقل قسم منهم الى بطائح جنوب العراق المعروفة ببلاد سومر، ومنها نالوا تسميَتهم بالسومريين، وأستصلحوا الأراضي المغمورة بالمياه للزراعة، التي غدت عنها أنتاجاً بضائعياً أساسياً بعد أنْ كانت في الشمال محض أنتاج أستهلاكي ثانوي في تدرَجها مع جمع القوت للأكتفاء الذاتي.

إنَ تطوَر مستوى وأسلوب الأنتاج يؤديان الى تطوَر الوعي والأدراك مسلمة جدلية لا تحتاج الى مناقشة أو برهان، لذلك فأنَ تطوَر الأنتاج ومستواه في الجنوب أدى الى تطوَر في البنية الذهنية لسكانه، فلم تبق معتقداتهم القديمة الموروثة عن عهودهم الهمجية على وضعها السابق تماماً وأنَما طرأت عليها تغييرات لتتلائم والمستجدات من ظروف البيئة والحياة، فالإله دموزي"تموز"، الذي كان مختصاً بالرعي والخضار فحسب قد أُضيفت اليه وظائف جديدة في الجنوب، الأخصاب وصيد السمك، مثلاً.

يواجه افتراضنا عن مهد السومريين بشمال العراق وأنتقالهم منه الى الجنوب أحتمالات أخرى عديدة متباينة لعلماء آثاريين ومؤرخين عن المهد، فهم مختلفون فيما بينهم بصدده كثيراً: فقد ذهب بعضهم الى ان السومريين قد جاءوا من آسيا، براً، عبر أيران، أو بحراً، عبر الخليج العربي، بينما ركزَ غيرهم على الهند وأيران، في السند وبلوجستان وعيلام، في حين ذكر آخرون شبه الجزيرة العربية، وخاصة دلمون (البحرين)، بينما قدَم غيرهم أحتمال بلاد الأناضول، بل وحتى أوربا، المجر (هنغاريا) خاصة، ومن بين الأحتمالات حصر المهد بالقطر العراقي، الذي بدأ يحظى بقبول أكبر. ومع ذلك فلا يزال الأخذ به موضع أختلاف ويكتنفه التردَد، حتى من قبل علمائنا وباحثينا: فحينما تحدَث الأستاذ طه باقر عن مهد السومريين وهجرتهم الى وادي

الرافدين وأستعرض بشكل مكثف جداً الأحتمالات العديدة عنها، بما فيها أحتمال حصر وجودهم بالقطر العراقي، وذكر بأنَ تلك الأحتمالات: ((لاتوجد مُبَررات حضارية وتأريخية لتفضل أحدها على الآخر والأخذبه))[1]. لم يستثن من ملاحظته هذه الأحتمال الذي يرى: ((بأنَ السومريين لم يأتوا من جهات بعيدة خارج القطر، وأنَما كانوا أحد الأقوام الذين عاشوا في جهة مامن وادي الرافدين في عصور ماقبل التأريخ ثُمَّ أستقروا في السهل الرسوبي منه في حدود الالف الخامس ق.م. أو بعد ذلك الزمن عندما أصبح هذا السهل صالحاً للسكنى))[2].

غير أنَه أبدى ملاحظة حول هذا الرأي تظهر قناعته فيه إذ قال: ((ولعلَ مما يرجح هذا الرأي ويُعزَزَه انَ ما يُسمَى بالحضارة السومرية التي ظهرت بمقوماتها في أواخر العصر الحجري- المعدني Chaleolithic) "النصف الثاني من دور الوركاء ودور جمدة نصر" يمكن تقصي أصولها وجذورها الأولى الى أطوار ما قبل التأريخ في وادي الرافدين نفسه))[3].

لكنَه يعود فيبدي ملاحظة أخرى يستشف منها عدم قناعته التامة بهذا الرأي حينما عقَب على كلامه السالف بقوله: ((وبعبارة أخرى أينَما كان مهد السومريين فأنهم لم يجلبوا معهم الى وادي الرافدين عناصر الحضارة ومقوماتها الأساسية معهم على نحو مافعل المهاجرون الأوروبيون الى أمريكا))[4].

ولتعليل ذلك جاء تعقيبه ليؤكد عدم القدرة على التحديد إذ قال: ((وهكذا يبدوا مما عرضناه من اراء عن أصل السومريين ومهدهم ان ذلك من القضايا التي لم تستطع حلَها الدراسات اللغوية والآثارية، وان كلَّ ما قيل ويقال بشأنها مجرد تخمين وأفتراضات لا يمكن البرهنة عليها ولا رفضها بوجه قاطع))[5].

بيد أنَ الأستاذ طه باقر يعود فيستدرك مباشرة بقوله: ((وقد سبق لمؤلف هذا الكتاب أنْ أقترح ماسبق التنوية به من ان السومريين أحدى الجماعات المنحدرة من بعض الأقوام المحلية في وادي الرافدين في عصور ماقبل التأريخ البعيدة، وانهم عرفوا

---

١ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٦٢.

٢ ن. م، ص٦٢.

٣ ن. م، ص٦٢-٦٣.

٤ ن. م، ص٦٣.

٥ ن. م، ص٦٤.

بأسمهم الخاص، أيْ السومريين، نسبة الى أسم الأقليم الذي أستوطنوا فيه أخيراً في القسم الجنوبي من العراق، أيْ ان التسميَة لاحقة للأستيطان ومُشتقة من أسم موضع جغرافي ولايحمل مدلولاً قومياً))[1]، بل ويؤكد عراقية الأصل السومري حينما يُفنَد الرأي القائل بأنهم من أقوام جبلية من خارج القطر العراقي حينما قال: ((وبخلاف ما ذهب اليه البعض من نسبة الأصل الجبلي الخارجي الى المهد الذي نزح منه السومريون، لا نجد في المآثر السومرية، وعلى رأس ذلك آدابهم وأساطيرهم وشعائرهم الدينية، ما يشير الى أصل غريب عن بيئة وادي الرافدين الطبيعية، ولاسيما القسم الرسوبي منه، بل أنَ طابع حضارتهم المميز مشتق من بيئة نهرية ذات أحراش وقصب ونخيل وأثل وطمي وغرين وفيضانات وسهل الى غيرما هناك مما سبق أنْ نوَهنا به من أثر البيئة الطبيعية في حضارة وادي الرافدين))[2].

إنَ في مناقشة الأستاذ **طه باقر** للرأي الذي يفترض المناطق موطناً لأسلاف السومريين تأكيد على أنعدام خلفية متأثرة بالجبال عموماً سواء داخل القطر أو خارجه ولهذا لايوجد حسب رأيه أيْ أنعكاس للجبال في البنية الذهنية للسومريين، فهو يتشكَك من أحتمال استيطان الأسلاف في جبال إذ يقول: ((ومن هؤلاء الجماعة من يُعيَن الموطن الذي نزح منه السومريون بأنه أرض جبلية، ولذلك نراهم، على حدزعم هذه الجماعة، يقيمون معابدهم فوق مرتفعات اصطناعية (هي الأبراج المرَجة أو الزقورات)، وخصص البعض ذلك الموطن في الجهات الشرقية مثل بلاد أيران))[3].

يُثير تردُد الأستاذ **طه باقر** عن أعتبار شمال العراق الجبلي بشكل قاطع ومُحدَد فحسب موطناً أصلياً لأسلاف السومريين تساؤلات ليس لها أجابات مُقنعة شافية حيث ساوى بين هذا الأحتمال مع بقية الأحتمالات التي تفترض مجيئهم من خارج القطر العراقي. كذلك تركه تحديدٍ المكان الذي أنطلقوا منه صوب الجنوب داخل القطر مُبهما غير مُحدَدٍ مع علمه برجحان أحتمال الأنطلاقة من داخل العراق ومن شماله الجبلي على بقية الأحتمالات، حيث ذكر هو بالذات بأنَ لهذا الأحتمال ما يُعزَز رجحانه على البقية التي أستعرضها بشكل مُكثف جداً. تكاد آراء العلماء والباحثين

---

١ ن. م، ص٦٤، وقد أشار الى الطبعة الثانية من الكتاب، في الهامش ٤٤ ص٩٢.

٢ ن. م، ص٦٤.

٣ ن. م، ص٦٣.

الآثاريين والمؤرخين انْ تتفق على أنَ أقدم أستيطان في العراق من قبل البدائيين القدماء كان في الشمال الجبلي[1]، لما كانت توفَره الجبال من ظروفٍ أفضل لحياة قاطنيها البدائيين، بما تؤمنه لهم من نبات وحيوان ومياه وملاجىء طبيعية، من مغاور وكهوف، كما دَلت علَيها التنقيبات والكشوف، ثم أنحدر أحفاد الأحفاد الى ماجاور الجبال من وديان وسهول ووهاد، حتى اذا تيسرَت لهم القدرة على الأنتقال التدريجي من طور جمع القوت الى طور أنتاج القوت، بعد سلسلة من الأخفاقات والنجاح في سلم التطوَر: أبتداءً بتدجين بعض النباتات والحيوانات البرية والمجتمعات السكنية –أقدم القرى الفلاحية في العالم– في الأودية والسهول المجاورة للجبال، أنسلخ قسمٌ من سكنة الشمال هؤلاء، لظروف قاهرة، وأنحدروا الى السهل الرسوبي بجنوب العراق، المعروف ببلاد سومر (سهل شنعار بالتوراة) وقاموا بأستصلاح الأراضي المغمور وأعدَوها للأنتاج الزراعي البضائعي، بعد أنْ كان الأسلاف في الشمال يزرعون للأكتفاء الذاتي (الأنتاج الأستهلاكي)، فوضع السومريون بفضل أنتاجهم البضائعي في الجنوب اللبنات الأولى للحضارة العراقية وكانوا بحق روادها، لكنَ **الأستاذ طه باقر** يرى بأنَ السومريين لم ينفردوا بالريادة فهناك من سبقهم في سكنى السهل الرسوبي كما سبقوهم في الرقي الحضاري، وهناك من جاور السومريين السكنى في السهل الرسوبي كالساميين فنراه يقول: ((وذهب بعض الباحثين الى أن السومريين عند ماجاؤا الى وادي الرافدين كانوا مبدأ أمرهم يجاورون أصحاب حضارة أرقى منها أقتبسوا عناصر ثقافتهم))[2]، ولدى حديثه عن سكنى السومريين قال أيضاً: ((... وإنَهم لم يكونوا المستوطنين الوحيدين ولاأقدم المستوطنين وأنَما تعايشوا مع جماعات من أقوام أخرى وفي مقدمتهم الأقوام السامية))[3].

إنَ مؤشرات كثيرة لدى السومريين توضَح مدى تعلَقهم وتأثرهم بالجبال حتى غدت خلفية ترتكز عليها بعض تصَورات بنيتهم الذهنية وآثارهم وأعمالهم الفنية، كما تشير الى ذلك مؤلفات الآثاريين والمؤرخين[4]، أمَا قضية أنفراد السومريين في ريادة

---

١ عُثر على بقايا بعضهم في كهف: شانيدر، زرزي، هزارمرد وغيرها.

٢ المصدر السابق، ص٦٣.

٣ ن. م، ص٦٢.

٤ ينظر: مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم، هنري فرانكفورت، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، صموئيل نوح كريمر، هاري ساكز، سامي سعيد الأحمد، فاضل عبدالواحد... الخ.

البناء الحضاري في العراق أو مشاركة غيرهم لهم، فالرأي الغالب ان الحضارة العراقية القديمة، ولاسيما في أطوارها الأولى، يعود الفضل في أنشائها للسومريين[1].

إنَ هذه الحقائق الموجزة قد غدت من البديهيات التي تأخذبها مؤلفات علمية رصينة بما فيها بعض مؤلفات الأستاذ **طه باقر** نفسه أيضاً، فما حدا ممابدا حتى يُردَد، أخيراً، هنا صوراً باهتةً لاتقوى على الصمود أمام ضوء شمس الحقيقة ولا نتفق مع آراء له أخرى عن السومريين وأصلهم وأصالتهم وريادتهم في بناء الحضارة؟ أهو أنسياق مع مايَتَبعهُ العلماءُ من تحفَظٍ في البت بقضية لهاأحتمالات عدة وهي غير مؤثقة وانما أفتراضات تخمينية؟ أم مسايرة مع تيارٍ يفترض أتجاهاً مُعيَناً لاقبل له بمعارضته؟ حاشا أنْ يُظَنْ في طرح هذه الأسئلة محاولة للخروج عن التقييم العام لمكانة الأستاذ طه باقر العلمية المرموقة كمؤرخ وآثاري ضليع بتأريخ العراق القديم[2]، وأنَما كان القصد من طرح الأسئلة هو الحرص على أستقرار الحقائق بصيغ أقرب الى الواقع، فإذا كانت ما كتبه **الأستاذ طه باقر** لايرقى اليها شكٌ، وإنْ قيل قديماً: (لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة)، فأنً لأرتباط تكوين البُنيَة الذهنية السومرية بخلفية جبلية ودورهم الريادي في بناء الحضارة العراقية لا يرقى اليهما الشكُ أيضاً. فكان من المُؤمل أنْ يبت الأستاذ **طه باقر** بالذات برأي قاطع في مسألة معقَدة شائكة، قضية تعيين الموطن الأصلي في بلاد الرافدين بشكل مُحدَد، لأنَه من أقدر من يستطيع البت بهذا الأمر[3] لا أنْ بساير الآخرين رأيهم بعدم تحديد منطقة الموطن الأصلي، الذي هو بلاد الرافدين، وانما أفترضوه في أماكن مُتعدَدة كان العراق واحداً منها، وحتى بالنسبة للعراق فقد تركوا الموطن سائباً بقولهم بجهة مامن بلاد الرافدين. ذكر د. **سامي سعيد الأحمد**، وهو مؤرخ عراقي متخصص بتأريخ العراق القديم، ذكر شمال العراق والمنطقة الجبلية بالذات، وهو يستعرض الفرضيات حول موطن السومريين الأصلي، دون أنْ يؤكد أنَ هذه الفرضية التي تُعيَن الشمال الجبلي هي أكثر رجحاناً من بقية الفرضيات التي تجعل الموطن الأصلي للسومريين خارج القطر العراقي. وننقل أدناه،

---

١ ينظر: مورتكات، تأريخ الشرق الأدنى القديم، ص٣٢، كريمر، الأساطير السومرية ص١٩-٢٠، طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٥٧.

٢ ينظر: ماكتبه عنه تلميذه د. فوزي رشيد، طه باقر، حياته وآثارةه، بغداد، ١٩٨٧م.

٣ ينظر: مؤلفه مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٥٥، ط٢، ص٥٨ و٩٠.

بشكل مختصر ومُكثف، وجهات نظره: ((وكتب السومريون أسم المنطقة التي سكنوها "سومر" كي–اين–جي ki-an-gi التي تعني حرفياً بلاد سيد أحراش القصب وأطلق العهد القديم عليه اسم سهل شنعار))[1].

ثُمّ أورد د. سامي مختلف الفرضيات، التي أعتمدت الهيكل العظمية والأعمال الفنية من رسوم منحوتات وفخاريات وأختام أسطوانية.. الخ، عن الموطن الأصلي للسومريين، دون أنْ يَبُتّ أو يُرجِح أياً منها لتكون أقرب للقبول، بيدأنه ذكر خلال أستعراضه لتلك الفرضيات، تعلَق السومريين بالجبال، وقد سبق **لأنطون مورتكات** و **هنري فرانكفورت**[2] الأشارة الى ذلك، ممايُدلَل على ان موطنهم الأول كان جبلياً، حيث كتب د. سامي يقول: ((وأستعمل السومريون الرمز الخاص للجبل والبلاد للتعبير عن مدلول واحد مماقد يدلَ عن كون الأثنين بمعنى واحد عندهم واحتمال كون بلدهم الأصلي جبلياً. ثُمّ ولعهم ببناء الزقورات في معابدهم و وجود أشجار وحيوانات جبلية في رسوم أختامهم الأسطوانية أمثال السرو والوعل الجبلي ذي القرون والماعز الجبلي الطويل القرون))[3].

ويضيف بعد ذلك بشيء من الترَدد وعدم التأكيد الفرضية عن أحتمال وجودهم "اسلاف السومريين "في المنطقة الشمالية قبل أستيطانهم "السومريين" في الجنوب، فقال: ((وقد يكون السومريون من سكان العراق نفسه سكنوا في المنطقة الشمالية قبل نزوحهم الى الجنوب. ويستدل أصحاب هذا الرأي بكون الحضارة السومرية في بعض عناصرها عبارة عن تطوَر طبيعي واضح من حضارات عصور ما قبل التأريخ التي أزدهرت في البلاد وسمَوا بأسمهم نسبة الى البلاد التي سكنوا بها أخيراً من جنوب العراق))[4].

ثُمّ يتحدَث د. سامي عن الفرضية التي تشير الى أحتمال وجود سابقة للسومرية أُطلِق عليها الفراتية الأولى proto-euphratia، وأيضاً سكان دجلة الأوائل proto-Tigridiana[5]، وهو بذلك يلتقي مع الأستاذ **طه باقر** في ترديد هذه الفرضيات دون

---

١ المدخل الى تأريخ العالم القديم، القسم الأول، العراق القديم، الجزء الأول، العراق حتى العصر الأكدي، ص٢٢٦.

٢ تأريخ الشرق الأدنى القديم، ص٣٣، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ص٧٠–٧١–٧٢.

٣ المصدر السابق، ص٢٢٧.

٤ ن. م، ص٢٣٠.

٥ ن. م، ص٢٣١.

تحفظَ أو نقاش ويختلف معه في موضوعة فرضية المنطقة الشمالية الجبلية. ويستعرض د. **فاضل عبدالواحد** على، المؤرخ والآثاري العراقي المختص بتأريخ العراق القديم، الفرضيات عن الأصل السومريين المعتمدة على التركيب اللغوي وصنع الفخار وعلى دراسة الفنون التشكيلية وأستعمال لفظ كور kur وغيرها، كما تحدَث عن الذين سبقوا السومريين في السكنى بالجنوب.

أستهل د. **فاضل** نقاشه، عند أستعراضه للفرضيات المتباينة عن مواطن السومريين الأولى، قبل أستيطانهم في مكانهم الجديد بجنوب العراق، بملاحظة أبان فيها تعقَد هذه القضية حتى لم تعد تسمَى"**بالمسألة السومرية**" بل بـ"**المشكلة السومرية**"، وقد سبق للأستاذ **طه باقر** أنْ بيَن بأنَ الباحثين قد عرَفوا التعقيد حول أصل السومريين بالقضية السومرية، إذ ذكر: ((ان هذا النوع من التساؤل يُعرف لدى الباحثين في حضارة وادي الرافدين بالقضية السومرية، وهي قضية كثر البحث والنقاش حولها ومازالت أبعد ماتكون عن الحل، لاسيما في الوضع الذي تعرض فيه الى مهد السومريين وأصلهم))[1]، فقد كتب د. **فاضل**: ((لقد أصبح أصل السومريين مسألة عويصة حتى المعنيون بحضارة العراق القديم صاروا يسمَونها بـ"المشكلة السومرية"،(ويُدلَل على ذلك بقوله)... وكلَ ما تمَّ طرحه خلال ما يزيد على نصف قرن من هذا النقاش، جملة فرضيات متباينة الى درجة بعضها يثير مزيداً من الدهشة والأستغراب))[2].

ثم بدأ بأستعراض ومناقشة تلك الفرضيات مبتدأ بالمُعتمِدة على أستعمال لفظ كور kur كمعنى للجبل والبلاد بذات الوقت آخذين بعين الأعتبار أهتمام السومريين بالمعابد المُدَرجة "**الزقورة**" وبرسم الأشجار والحيوانات الجبلية مما حداً ببعضهم الى القول بأن الموطن الأصلي للسومريين كان جبلياً. وقد أعتمد بعض الباحثين على الرسوم التي رُسمِت على الأختام والكؤوس المقدسة وجدران المعابد وقصور الحكام، بينما أعتمد آخرون على الفخار وأشكاله وألوانه وتطوَر الخزفيات، وأعتمد البعض منهم على التركيب اللغوي واللهجات، وغيرهم على الكتابه المسمارية وأستخدامها من قبل أقوام مختلفة وقد تمَت الأستعانة ببعض النصوص المدوَنة[3]، فذكر: ((فهناك من

---

١ مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، طبعة ١٩٧٣، ص٥٧.

٢ من الواح سومر الى التوراة، ص٢٦.

٣ ن. م، ص٢٦-٣٩.

الباحثين من لاحظ ان السومريين يستعملون لفظ كور kur للتعبير عن معنى "**جبل**" و"**بلاد**". وأخذوا بنظر الأعتبار ظهور المُصطبة (الزقورة فيما بعد) التي صارت المعابد تبنى فوقها أبتداء من دور الوركاء. كما لاحظوا أيضاً أهتمام السومريين برسم الأشجار الجبلية العالية والحيوانات الجبلية كالوعل والماعز على الأختام الأسطوانية. إنَّ هذه الملاحظات مجتمعة كانت من الأسباب التي أدت ببعض الباحثين الى القول بأنَ الموطن الأصلي للسومريين في منطقة جبلية قبل أنْ ينزحوا الى السهل الرسوبي في جنوب العراق))[1].

وكان د. **فاضل**، قد تكلَم عن بدايات التكوين الحضاري العراقي في الشمال وتطوَره وأنتشاره صوب الجنوب حيث كتب بقول: ((وهكذا كانت البدايات الأولى للأنسان في شمالي وادي الرافدين منذ وجوده في الكهوف (في حدود٦٠-٥٠ ألف سنة قبل الميلاد) وحتى ادوار القرى الزراعية الأولى التي تعرف بين الباحثين بأدوار"**جرمو**" و"**حسونة**" و"**حلف**" على التوالي ومن هنا بدأت المقومات الحضارية الأولى بالأنتشار صوب الجنوب الى المنطقة التي عُرفت في العصور التأريخية ببلاد سومر. إنَّ أقدم أستيطان في السهل الرسوبي يعود تأريخه الى ٤٥٠٠-٤٠٠٠ قبل الميلاد ويتمثل في دور العبيد))[2]. نسبةً الى تل العبيد على بعد أربعة أميال الى الشمال الغربي من أور. ثمَّ بين أهم ما تميَزبه هذا الدور.

ونظراً الى المنجزات السومرية التي أستعرضها ننقل ماأشار اليه حيث كتب: ((ومن بين الأشياء التي تميَز بها هذا الدور أنتشار أستخدام المعادن "**النحاس**" وتوصل الأنسان الى معرفة البرونز (بخلط النحاس مع القصدير) وبالأنتشار الواسع للفخاري في أنحاء واسعة من القطر جنوباً وشمالاً. وبلغت حضارة وادي الرافدين درجة كبيرة من النضج في العصر الشبيه بالكتابي (الذي يمتد من زمن الطبقة الرابعة من دور الوركاء حتى نهاية دورة جمدة نصر ٣٢٠٠-٢٧٠٠ ق. م) لانه يقترن بظهور جملة من العناصر الحضارية الجديدة، التي تجيز لنا بحق عدةً دور التكوين الحضاري في بلاد سومر.

---

١ ن. م، ص٢٦.

٢ ن. م، ص١٨.

فالمعبد المعروفة من دور العبيد ودور الوركاء "**القديم والوسيط**" أستمرت بشكلها العام، لكنَها في هذا العصر أزدادت سعةً وزخرفةً كما ظهرت أوائل المعابد العالية التي صارت تبنى على مُصطبات"**زقورة**".(ثُمَّ يستمر د. **فاضل** في تلخيص أهم المنجزات الحضارية): وفي العصر الشبيه بالكتابي ظهرت أيضاً الأختام الأسطوانية المزينة بالزخارف المحفورة بدلاً من الأختام المُنبسطة المعروفة من العصر السابق. وأُستعمِل لأولِ مرة دولابُ الخزافِ لصنع الأواني الفخارية، يُضاف الى ذلك تطوَر واضح في القرى الكبيرة التي تحولَت الى طلائع المُدن. ولاشك في أنَّ أعظم أنجاز شهده العصر الشبيه بالكتابي هو ظهور الكتابة كوسيلة للتدوين))[1].

وبعد هذا العرض المُكثف لأهم المنجزات السومرية الحضارية يُقدَم د.**فاضل** أستنتاجاً له أهميته حيث قال فيه: ((إنَّ هذه المنجزات الحضارية، فضلاً عن مسائل فكرية ودينية أخرى، أصبحت اليوم من السمات المُميَزةِ لشعب عريق وموهب، عاش في العراق منذ عصور قديمة جداً الا وهو الشعب السومري، نسبة الى المنطقة التي سكنوها والتي عرفت في الكتابات المسمارية ببلاد سومر "تكتب بثلاث علامات مسمارية وتقرأ من اليسار الى اليمين ki-en-gi"))[2].

إنَّ أستعراض وأستنتاج د. **فاضل** غير بعيد عما قدَمه، أستاذه بشيكاغو، **صموئيل نوح كريمر** بصدد الحضارة السومرية حيث قال: ((السومريون شعب لاينتمي الى مجموعة الشعوب السامية أو الهندية الأوربية، وقد أزدهرت حضارتهم في القسم الجنوبي من بلاد بابل منذ بداية الألف الرابع حتى نهاية الألف الثالث قبل الميلاد. وفي خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن، كان السومريون وهم الشعب الذي لايزال أنتسابه العرقي واللغوي غير معروفة تماماً، يمثلون الجماعات البشرية التي سادت ثقافتها جميع أجزاء الشرق الأدنى. وتتجلى هذه السيادة الثقافية في أتجاهات ثلاثة:

١. إنَ السومريين هم الذين طوَروا ومن المحتمل قد أبتكروا طريقة الكتابة المسمارية التي أقتبسها جميع شعوب الشرق الأدنى على وجه التقريب، والتي لولاها لكان التقدَم الثقافي في غربي آسيا غير ممكن في أغلب الأحتمالات.

---

[1] ن. م، ص١٨-١٩.

[2] ن. م، ص١٩.

٢. طوَر السومريون المفاهيم الدينية والروحية كما دمجوا مجموعة الآلهة المختلفة على نحو رائع فكان لهذا الدمج أثره العميق على شعوب الشرق الأدنى بضمنهم العبرانيين والأغريق أضافة الى نفاد الشيء الكثير من هذه المفاهيم الروحية والدينية الى عالمنا المتمدن الحديث في طريق الأديان السماوية.

٣. أنتج السومريون أدباً يتسم بالضخامة وسرعة التطوَر ويتميَز بالكثير من الخصائص الشعرية، ويتألف من الملاحم والأساطير والتراتيل والمراثي والأمثال والحكم، وقد كُتب هذه التأليف بالحروف المسمارية على ألواح من الطين يرجع تأريخ كتابتها الى مايقرب من ١٧٥٠سنة قبل الميلاد... لقد أقتبس الآشوريون والبابليون هذه التأليف برمتها تقريباً كما ترجمها الحيثيون الى لغتهم وليس ثمة شك بأنهم قد حافظوا على أصولها بقدر المستطاع، وتعتبر المبتكرات الأدبية العبرانية بشكلها ومضمونها، وكذلك المبتكرات الأدبية عند الأغريق القدامى، الى حدٍ مُعيَن، خاضعة للمؤثرات الأدبية السومرية))[١].

نختتم الحديث عن أصل السومريين بما أوْرَدَهُ المُقدَم السوري، منذر الموصلي عنهم، إذ كتب: ((كان السومريون في العراق والحاميون في مصرهم أصل الشعوب التي بنت الحياة المدنية المتطوَرة عبر التأريخ. فالسومريون هم الشعب الذي توطن العراق القديم وأستولى على وادي دجلة والفرات بأكمله وفرض عليه نظامه الأجتماعي والديني منذ حوالي عام ٤٥٠٠ ق. م كما فرض عليه شرائعه وأتجاهاته الفكرية. إنهَ الشعب نفسه الذي وضع أسس وقواعد الكتابة "الكتابه المسمارية" وأسس حضارة أنتشرت في البلدان المتاخمة للعراق القديم))[٢].

وبعد هذه المقدمة، التي لاتختلف عما أورده السابقون، كتب عن أصلهم: ((والسومريون هم مزيج بشري من شعوب البحر الأبيض المتوسط ذوي الجماجم المستطيلة ومن شعوب القبائل الأرمنية التي تتميز بأستدارة الجمجمة وضخامة

---

١ الأساطير السومرية، ص١٩–٢٠.

٢ عرب والأكراد، رؤية عربية... للقضية الكُردية، الأكراد في وطنهم القومي وفي الجوار العراقي–التركي–الأيراني... وفي سوريا ولبنان، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٩٧... وقد سبق للأستاذ طه باقر ان تحدَث عن أختلاط هذه الأجناس المختلفة عرقياً، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة ط"١٩٧٣م" ص٦١.

البنية الجسمية وأعتدال القامة والأنف الرفيع الطويل، الذين يقطنون في المنطقة الجبلية من الشمال الشرقي لمنطقة الشرق الأدنى))[1].

وبعد أنْ يتحدَث عن هجرة مجموعات من هذه القبائل الأرمنية مُنطلقة من آسيا الوسطى في أزمان موغلة في القدم وبأتجاهات من الشرق الى الغرب وعُرفت بأسم القبائل أو الشعوب الهندو-أوربية والآرية المشتقة من اللغة السنسكريتية والتي تعني بلغة الهنود "**نبيل**"، يشير الى أن بعضاً من القبائل الأرمنية لم تغادر مواطنها الأصلية، حيث كتب: ((أما القبائل الأرمنية التي لم تنطلق من هجرة مماثلة، بل بقيت في مواطنها الأصلية، فقد توطَنت، في آسيا نفسها واستقرت فيها على تخوم الهند وفي بلاد فارس وأرمينيا وبعض مناطق آسيا الصغري (وينسب الأكراد الى هذه القبائل التي لم تهاجر آنذاك الى خارج مواطنها الأصلية) ثُمً أنتشرت شمالاً حتى وصلت القفقاس وماوراءها حيث شكلَت مع مرور الزمن، أصلها الواحد المشترك، شعوب مختلفة عرفت بأسماء متعددة كالهند والفرس والميديين والبارثيين والساسانيين وغيرهم))[2].

فهو يعتبر أسلاف السومريين فرعاً من القبائل الأرمنية، والتي بقيت في منطقتها الجبلية ولم تغادر موطنها الأصلي، وأنَ الأكراد ينسبون الى نفس تلك القبائل التي لم تهاجر مما يسمح بالأفتراض بأنَ أسلاف السومريين الجبليين وقدامى الأكراد الجبليين هم مجموعةٌ واحدةٌ من سلفٍ واحد في منطقة واحدة وأنَ السومريين، الذين أستوطنوا السهل الرسوبي بجنوب بلاد الرافدين، هم أقرباء للأكراد الذين موطنهم في الشمال الجبلي، وانما احفاد الجبليين الشماليين بصورة مشتركة. وافتراضنا، الأستقرائي المنطقي هذا، سوف لن يكون من السهل تقبلَه وهو يتقاطع مع أفكارٍ تكاد أنْ تجمع على أنَ الأكراد ليسوا من سكان المنطقة الجبلية. بشمال العراق الأصليين، وأنَما هم من بين الأقوام التي عُدت بالدخيلة "**الگوتين، اللولبيين، والماديين**..الخ" التي نزحت من الشرق في أواخر الألف الثاني ق. م.

---

١ ن. م، ص٩٧.

٢ ن. م، ص٩٧-٩٨. بينما يرى الأستاذ طه باقر ان الأكراد من الأقوام المهاجرة، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ص٧٦.

وأستوطن قسم منهم في المنـاطق الجبليـة الشمالية، إنَ هـذه الأفكـار المُتعارضـة مـع افتراضـنا في أصـالة أنتمـاء الأكـراد للعـراقيين القدماء، الـذين وجـدوا منـذ القـدم بـشمال العراق الجبلي، تفتقر الى النصوص والأسانيد الموثقة، مثلما يفتقر أفتراضـنا هـو الآخـر الى النصوص والأسانيد التي توثقه، ومع أفتقار الأفكار التي تُرجح ورودُ الأكرادِ للعـراق من خارجه الى النصوص التي توثقها، الاأنً العلماء يأخذون بها، يقول الأستاذ **طه باقر**: ((اتصل سكان وادي الرافدين منذ أقدم عهود التـأريخ بعدة أقوام خـارج القطـر، أمً عـن طريـق الأتـصالات التجاريـة أو الفتـوح أو الغـزو أو الأسـفار، فـأثرت فـيهم حـضارة وادي الرافدين كما أثروا فيها، وتغلغل البعض منهم الى موطن هذه الحـضارة نفسها فـدخلوا في تركيب سكان العراق القديم، وأستوطنت جماعات أخـرى في منـاطق العـراق الـشمالية وفي الأقسام الجبليـة منهـا مثـل الگـوتيين واللـوليين، وجماعـات مـن المـاذيين أو الميـديين في أواخر الألف الثاني، والمرجح أنْ يكون منهم الأكراد الآن))[1].

تناول د. **شاكر خصباك**، من الجغرافيين العراقيين الموضوع بـشيء مـن التفـصيل ولكنْ ضمن سياق الأفكار ذاتها، ومتأثرا بـ"**مينورسكي**"[2]والعلامـة **محمـد امين زكـي** و **طه باقر**، كما يبدو، فكتب يقـول: ((يعتـبر الأكـراد مـن أقـدم سـكان المنطقـة، وقـد جـاء ذكـرهم في كتـاب "رجعـة للعـشرة آلاف" للقائـد اليونـاني **زينفـون** xenephon بأسـم (**الكاردوخيين**)[3]وذلك منذ عام ٤٣١ قبل الميلاد. ويبدو انَ الأصـول التأريخيـة للـشعب الكُردي تعود الى الگوتيين، وأنْ كان الرأي المتداول أنها تعود للميدين))[4].

---

١ ن. م، ص٧٦.

٢ الأكراد، ملاحظات وانطباعات، ترجمة وتعليق د. معروف خزنهدار، بغداد، ١٩٦٨م، ص٢١-٢٢.

٣ حـول هـذه التـسمية ينظـر: مينورسـكي، الأكـراد، هـامش١، ٢ ص٢١. وقـد ذكرنـا في مؤلفنـا: البابكية، بيروت ١٩٧٤بأن المؤرخ الأرمني ليو يقول بأن لفظة كوردوك kurduk تـرتبط بكلمة كُـرد، البابكية ص١٧٠، عن تأريخ ارمينا "باللغة الأرمنية" يرفيان، ١٩٤٧، المجلـد ٢، ص٤٢٦، وذكرنـا في هامش كتاب البابكية الرقم ٢٧٦ مايـأتي: ((يـشير الـدينوري الى وجـود الأكـراد في ارمينيـا، الأخبـار الطـوال، ص٣٤٠، لاحـظ: مينورسـكي، دراسـات في تـأريخ القفقاسـي "بالأنكليزيـة" لنـدن، ١٩٥٣، ص١١٣، حول اقليم الجبال والمناطق التي كان الأكراد، ينظر ليسترانج، اراضـي الخلافة الشرقية "بالأنكليزيـة" لنـدن، ١٩٠٥، ص١٨٥، ومقالتـه لوكهـارت L. LOCKHART في دائـرة المعـارف الأسلامية "١٩٦٣م" المجلد ٢ ص٥٣٤)).

٤ العراق الشمالي، دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية، بغداد، ١٩٧٣، ص١٦٤.

وذكر في تعليل ذلك: ((ويتفق المؤرخون على وجود شعب بأسم الگوتيين كان يعيش قبل الميلاد بألفي عام في منطقة تشكل الآن أحدى مناطق الأكراد الرئيسية، وهي المنطقة المحصورة بين نهر دجلة والزاب الأسفل ونهر ديالى))[1].

وفي أشارته الى الكتابات السومرية والبابلية عن الشعب والمملكة الگوتيه فقال بأن السومريين يسمَيهم الگوتى، والبابليون گاردو gardu أو كاردو kardu. وأمَا عن علاقتهم بالميديين فذكر: ((أمَا الشعب الميدي فلم ترد عنه أيَة أخبار واضحة يمكن أنْ تجعل منه شعباً متميزاً سوى القصة التي رواها المؤرخ اليوناني **هيرودوت** Herodotou عن تكوين المملكة الميدية–وهو المصدر الأول عن الميديين– وهي قصة تبدو خيالية وغير مقبولة))[2].

بيد أنَ د. **خصبَاك**ساير بعض الارآء التي تنسب الأكراد كأصل الى الميديين، في غرب أيران، وهم فرع من الأكراد أضطروا على ترك منطقتهم في غابر الزمان لظروف بيئية، فقد كتب د. **خصبَاك**: ((ومهما يكن الأمر فأنَ الأكراد الحاليين كانوا يعيشون في العصور الغابرة في المنطقة التي دُعيت ببلاد ميديا، وأنهم لذلك في عرف العديد من المؤرخين أحفاد الميديين))[3].

إنَ رأيه هذا، الذي لم يستقر عليه حيث ذكر مواطن أخرى مُوزعة بين غرب أيران وشمال القفقاس ووسط آسيا وبلاد أرمينيا، في حديثه عن السلالات واللغة الكُردية[4]، يتقاطع مع حقائق عن قدم سكنى المنطقة الشمالية، وهو من مؤيدي تلك الحقائق، إذ كتب في مؤلفه "**العراق الشمالي**" مايأتي: ((تعتبر أراضي العراق الشمالي من أقدم الجهات التي أستوطنها الأنسان))[5]. ويُدلَل على ذلك بقوله: ((فقد كشف الأبحاث الآركيولوجية عن آثار الأنسان بأدواره الحجرية المُتعدَدة في مختلف جهات المنطقة))[6].

---

١ ن. م، ص١٦٤.

٢ ن. م، ص١٦٤.

٣ ن. م، ص١٦٥.

٤ ن. م، ص١٦٥–١٦٦، وكذلك مؤلفه "الأكراد"، ص٥٠٣–٥١٤.

٥ العراق الشمالي، ص١٦١.

٦ ن. م، ص١٦١.

فيستنتج د. **خصباك** من ذلك: ((وهذه الأكتشافات بمجموعها تُدلل على قدم استيطان لهذه المنطقة وعلى المراحل الحضارية التي مرت بها))[1]. ويُعلل، كجغرافي مختص بدراسة المنطقة الشمالية، سبب القدم السكني في المنطقة، بقوله: ((ولاريب ان الظروف الطبيعية للمنطقة بأمطارها الغزيرة وحيواناتها الوفيرة قد شجعت الأنسان القديم منذ أقدم الأزمان على أستيطانها، كما ان كهوفها كانت ملجأً صالحاً للأنسان القديم في العصور الجليدية. وربما كانت هذه المنطقة من أوائل مناطق الأرض التي تعلم فيها الأنسان زراعة الحبوب))[2].

فإذا عُدنا الى قوله: ((يعتبر الأكراد من أقدم سكان المنطقة، وقد جاء ذكرهم في كتاب "**رجعة للعشرة الالاف**")) المشار اليه أعلاه وبرغم تعميم المنطقة فأنَ ذكر **زينفون** كافي لتحديد المنطقة بشمال العراق، ومن ذلك يتفق بأن أصل موطن الأكراد هو بشمال العراق وكان ذلك قبل هجرة قبائل منهم الى مناطق مجاورة في أيران وتركيا وهجرة أوائل السومريين الى الطرف الجنوبي من السهل الرسوبي بوادي الرافدين. لا شكَ إنَ الظروف البيئية، التي أشار اليها د.**خصباك** كانت تشكلُ عنصرَ جذبٍ للمنطقة وليس العكس. ولكن الأحوال لم تستمر كما كانت عليه فقد طرأت تغييرات أدت الى أنْ تصبح المنطقة أقل قدرة على الأستيعاب مما أرغم قاطنيها، بعضهم، وأكثرهم رعاة رحالة، على الأنتشار في الأطراف المجاورة، غرب أيران، ميديا ولورستان، وجنوب شرقي تركيا والى السهل الرسوبي، السومريون، كما نوهنا أعلاه.

أختلاف العلماء بصدد أصل الأكراد:

نجم عن أختلاف العلماء حول موطن الأكراد الأصلي أختلافهم حول أنتماء الأكراد العرقي. فأختلفوا كثيراً حول أنتماء الأكراد العرقي، فيعدهم البعض من الجنس الآري Aryan الهندي–أوروبي–Indo-european من الفرع الأيرانيIhanian، بينما يرجعهم آخرون الى الأجناس القديمة الأصلية غير المهاجرة الجبلية في مناطق جنوب القوقاس وشرق تركيا وشمال العراق.

---

١ ن. م، ص١٦١.

٢ ن. م، ص١٦٢.

لقد أستعرض معظم هذه الفرضيات: ف. ف. مينورسكي وباسيل نيكتين والعلامة محمد امين زكي وجلال الطالباني ود. خصباك. وقد أسهب على ضوء ذلك الباحث السومري المُقدَم منذر الموصلي في مؤلفه "عرب واكراد" في الفصل الثاني، تحت عنوان: الأكراد... من هم الأكراد؟ أصلهم وأنحدارهم التأريخي، فتناول الميدية الآرية وان الأكراد ليسوا طورانيين ولا أيرانيين، ويتسائل هل الأكراد من أصول كلدانية؟ وعن الأساطير العربية والفارسية عن أصل كلداني مثلما روتها المصادر العربية والفارسية وشرفنامة البدليسية[1].

وكان ف. ف. مينورسكي قد ذكر الصعوبات في تحديد أصل الكُرد بقوله: ((إنَ لأصل الأكراد، أو بعبارة أدق ظهورهم في كُردستان، مسألة لاتزال تدور حولها المناقشات وتتمخض عنها آراء متناقضة. أنَ الكتّاب الكلاسيكيين[2] يذكرون أسماء تشبه بصورة دقيقة لفظة "كُرد" عندما يبحثون عن أراضي كُردستان الحالية))[3].

وذكر ب. نيكتين: ((وخلاصة القول أصل الأكراد غامضُ مُعَقد لم يمَّ الأتفاق عليه بعد بين علماء التأريخ، ولايزال الميدان واسعاً للدراسات والأبحاث والنظريات في هذا الشأن))[4].

ويرى العلامة محمد امين زكي بأنَّ ميديا هي موطن فرع من الأكراد وأنَ الأصل هم سكنة كُردستان بشمال العراق وانَ الكُردوخيين هم الأكراد ثُمَّ يتطرَق الى علاقتهم ببقية القبائل الكُردية في مناقشة امستفيضة، في الفصل الثاني، من مؤلفه "خلاصة

---

١ ص١٠٧-١١٥. وردت في مؤلفه الضخم بضع هفوات لاتقلل من جسامة الجهد المبذولفقد ورد ص٩٧ للتغير عن"اللغات الملصقة" مرادف بالأنكليزية على هذه الصورة acclutinatatative بينما الصحيح agglitinatative كذلك ورد في ص٩٨ arian والمقصود Aryan كما وردت بنفس الصفحة Indo-oropin بينما الصحيح Indo-european اذا كان المقصود به الهندو-أوروبية، واما اذا كان المقصود به الهندو-أيرانية، كما هو مذكور في الكتاب فيجب ان تكون Indo-eranian. اما كلمة ahian فهي ليست مرادفة للفظة آري، كما ذكر الأستاذ منذر الموصلي"ص٩٨" وأنما هي نسبة الى آريوس-كاهن أسكندري توفي ٣٣٦م ويطلق على معتنقي عقيدته بالأريان لأنَ مرادف آري بالأنكليزية هي لفظة Aryan وليست Arian، كما ذكرنا آنافاً.

٢ الأكراد، ص٢١، وينظر الهامش رقم (١) الذي يخصَ هذه الملاحظة.

٣ ن. م، ص٢١.

٤ الأكراد، ص٢٣.

تأريخ الكُرد وكُردستان"، التي تناولت منشأ الأكراد وأصلهم، ومن أيَة سلالة أنحدر الشعب الكُردي ومن أين جاءوا[1].

اعتمد د. **شاكر خصَباك** على مناقشات **مينورسكي ونيكتين ومحمد امين زكي** وأفاد منها كثيراً، ولاسيما العائدة للأخير، حيث سار على نهجه والأخذ بمعظم الآراء الواردة فيها، بيدأنَه لم يشأ الافصاح بذلك مطلقاً. لقد ذكر في عقدة آراء العلماء المتباينة بصدد الأصول السلالية للأكراد بأنَ هناك رأياً متغلباً فيها يُرجح الأصول الى الميديين، برغم أختلاف العلماء حول وجود شعب ذي مقومات عنصرية بأسم الميديين، بينما يتفقون على وجود الشعب الگوتى، وذلك لأنً لفظة "ميدا meda" الواردة في الأختام المسمارية-كما ذكر **سافراستيان**-تعني بالأصل الأرض أو البلد (لقد مرَبنا في نصٍ سومري مُستنسخ فيه ما-دا ma-da وهي تعني بلداً أو أرضاً)، فيقال ميدا گوتيم وميدا عيلام... وغيرها، أي بلاد الگوتيين وبلاد العيلاميين. بيدأنً وارثي الثقافة السومرية، من بابليين وآشوريين وسواهم، كانوا قد أخطأوا في أستعمال مصطلح ميدا"ما-دا" إذ ظنَوه أسماً لبلدُ مٌعيَن أو لقومية من القوميات ومن هنا حصل الأيهام. بينما كان السومريون ومن تلاهم يشيرون بشكل واضح وصريح الى الشعب الگوتى وتكوينه السياسي[2].

فأسهم، د. **خصبَاك** في سياق تباين الآراء، بعرض وجهات نظر جاء فيها: ((يُعتبر الأكراد من أقدم سكان المنطقة، وقد جاء ذكرهم في كتاب **"رجعة العشرة آلاف"** للقائد اليوناني **زينفون** xenephon بأسم **"الكاردوخيين"** وذلك منذ عام ٤٣١ قبل الميلاد ويبدو انَ الأصول التأريخية للشعب الكُردي تعود الى الگوتيين، وأنْ كان الرأي المتداولُ أنَها تعود للميديين. ويتفق المؤرخون على وجود شعب باسم الكوتيين كان يعيش قبل الميلاد بألفي عام في منطقة تشكلَ الآن أحدى مناطق الأكراد الرئيسية وهي المنطقة المحصورة بين نهر دجلة والزاب الأسفل ونهر ديالى، وقد وردت أقدم أشارة الى هذا الشعب في الكتابات السومرية. وكان الگوتيين يهدَدون المملكة البابلية بأستمرار وكان البابليون يسمَونهم گاردو gardu أو كاردو kardu وقد حدَد بعض

---

١ ص٣٧-٦٠.

٢ تلخيص لآراء واقوال د. شاكر خصبَاك من كتابه "العراق الشمالي"، ص ١٦٤-١٦٥.

المؤرخين موقع المملكة الگوتيه في المربع الواقع بين الزاب الصغير ونهر دجلة ومرتفعات السليمانية ونهر ديالى.

أمَا الشعب الميدي فلم ترد عنه أيَّةُ أخبارٍ واضحة يمكن أنْ تجعل منه شعباً متميَزاً... ومهما يكن الأمر فأنَ الأكراد الحاليين كانوا يعيشون في العصور الغابرة في المنطقة التي دعيت ببلاد ميديا، وأنَهم لذلك في عرف العديد من المؤرخين من أحفاد الميديين))[1].

يكادُ يتفق معظم علماء الأجناس، بخصوص السلالة الكُردية على أنَها تنتمي الى المجموعة الآرية[2]: ((بعد أنْ صهرت الموجة الغازية سكان المنطقة الأصليين، حسب آراء **كون** Coon **وهادون** Haddon **وفليد** Field، حيث وجدوا أنَ الأكراد يمثلون طلائع النورديين proto-noedic وينتمون الى سلالة واحدة وهي السلالة الألبية من المجموعة الآرية. وان الشماليين منهم يكشفون عن تأثيرات أرمنية قوية في حين ان الجنوبيين يكشفون عن تأثيرات سلالات البحر المتوسط))[3].

يبدو جلياً، كما أستعرضناه آنفاً، مدى الصعوبات التي تعترض سبيل من ينشد الوصول الى الحقائق الواقعية الموثقة عن مهد السومريين والأكراد الأقدمين وأنتمائهما العرقي لتشابك أرآء باحثين وعلماء مختصين كبار متقاطعة لم تسعفهم علوم اللغة والأعراق، ولغياب النصوص الموثقة، ولاسيما باللغة الكُردية، لتلك المراحل المتقدَمة من تأريخ الأكراد والسومريين، سواء بسواء، فلم يكن هيناً أنْ يشقً، وسط خضمٍ من الأبهام والتعتيمِ والتقاطعِ، أفتراضُنا"شمال العراق الجبلي" كمهدٍ لكليهما وبالتالي "السكان الجبليين الشماليين" سلفاً مشتركاً لهما، لذلك لم يغرب عن البال ما سيواجهه هذا الأفتراض من أعراض وفتور أستقبال وعدم الأعتراف لقاطعه مع أفتراضات وتخمينات باحثين وعلماء ذوي أختصاص كبار تعدٌ من المسلمات برغم ما فيها من تحيَز وجنف ومجافاة عن العلم وواقع الحياة.

يأتي في مقدمة الأعتراضات ضدَ أفتراضنا الجمع بين النقائض إذ كيف يشترك السومريون والأكراد القدماء بسلف موحد وهما مختلفان لغة وعرقياً وبينهما صراعات وغزوات وحروب مستمرة؟ قد يُظَن عند طرح هذا التساؤل أنْ أفتراضنا

---

١ العراق الشمالي، ص١٦٤-١٦٥.

٢ ن. م، ص١٦٥.

٣ ملخص بتكثيف لما ورد في كتاب العراق الشمالي، ص١٦٥.

ناشيء عن نزوة عاطفية مُتسرعة وأنه لم يرتكز على أسس مدروسة. بيدأننا نذكر بكل تواضع انه لم يأت ماتمَ التوصل اليه أعتباطاً وماكان تصوراً عاطفياً داتياً، وأنما هو نتيجة جهدٍ علمي وفق ضوابط منهج البحث العلمي الحديث السليم، بالتجرد الموضوعي، بالتحرر من سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي، وبتفتح على ماتيسر الرجوع أليه من مختلف المصادر المتنوعة المتباينة والنصوص القديمة، التي هيأت أمكانية الأطلاع على مختلف وجهات النظر المتباينة وتوثيق الحقائق في كشف الأدلة المنطقية المستندة على ملموسيات الواقع المادي.

إنَ الأجابة على الأعتراض المحتمل توجيهه حول نقائض الأعتراف بالسلف الموحد المشترك وبالأختلاف في الأنتماء اللغوي والعرقي، قائمة على أساس من الحقائق التأريخية المُتفق عليها فأنَ للسومريين لغتهم الملصقة "agglutinative"[1] الخاصة، والتي لا إرتباط أو صلة لها باللغتين الهندية-أوروبية والسامية وأنما هي أصيلة نقية، أنهم محافظون على خصائصهم الجنسية، بينما ينتمي الأكراد عرقياً ولغوياً الى العائلة الهندية- الأوروبية، فهم آريون "Aryan"، لتعرضهم لموجة الهندو- أوروبية الفازية الكاسحة ففقد والكثير من خصائصهم العرقية ولغتهم الأصلية "لغة أهل الشمال الجبليين القدماء"، بينما أحتفظ السومريون بتلك الخصائص الجنسية واللغوية الموروثة عن الشماليين الجبليين القدماء لعدم تعرضهم للموجة الهندية- الأوربية المتأخرة عن عهد السومريين.

إنَ مما يُدلَل على بقاء الصلة الروحية والتأثير الثقافي لدى السومريين بالشماليين الجبليين، بالجبل خاصة، كما ذكرنا ذلك مراراً، هو شدَة تعلَقهم بالجبل، مع أنَ بيئتهم سهلية نهرية مستنقعية، حيث شغل حيَزاً واضحاً في معتقداتهم وأساطيرهم وملامحهم وفنونهم التشكيلية، في الرسوم والمنحوتات على الأختام والكؤوس وجدران المعابد والقصور وفي بناء معابدهم على مصاطب مُدرَجة "زقورات"، وفي مصطلح كور"kur" السومري، الذي كان يعني لديهم معاني عديدة منها الجبل والأرض والأرض الغريبة

---

١ توَهم الأستاذ منذر الموصلي بالمرادف الأنكليزي فكتبه: (agglutinative)، عرب وأكراد، ص٩٧. لقد وردت أخطاء أخرى مثل arian والصحيح Aryan لأن أريان arian هي النسبة الى معتنقي عقيدة الكاهن الأسكندري آريوس، وكذلك ورد indo-oropian والصحيح Indo-european وقد ظن بأن indo-oropian تعني الهندو-الأيرانية وهذه تكتب Indo-Iranian ينظر: عرب والكُرد.

والغور والعالم السفلي و العتمة والعمى، وللكثير منها مرادفات باللغة الكُردية الحالية من مثل قور=قبر، وكور=عمى وغيرها، وأماَ تفسير الصراعات والغزوات والحروب بين السومريين والأكراد الذين تربطهما وشائج القرابة، وإنْ أنصرمت زماناً وتناءت مكاناً، فأنَها حصلت لأختلاف قاعدتيهما الأقتصادية فالصراعات بين المزارعين والرعاة مألوفة متكررَة في تأريخ المجتمعات، كما وأنَ صلة القرابة لا تحول دون التخاصم والنزاع مثلما كان يحصل بين الآشوريين والبابليين والتأريخ يحفل بذكر الصراعات بين منتمين الى أرومة واحدة، فلا غرابة أنْ تحصل الصراعات والحملات العسكرية بين السومريين ومجاوريهم من الأكراد القدماء. لقد تناولنا فيما سبق هذه المسائل بشيء من التفصيل وبشكل موسع في مخطوط مؤلفنا دراسات عن بعض الأصول الكُردية، فلا ضرورة لمعالجتها الآن. ونكتفي بمعالجة موضوعي: **"الآرية"** لعلاقته بأصل الأكراد، والآخر عن بعض معتقدات اليزيدية، الإله"طاوس ملك" وعيد رأس السنة"سري صالي" اليزيدي لعلاقتها بتموز والنوروز.

الآرية (Aryan):

تعرَضت مناطق مُتعدَدة في آسيا وأوروبا لموجات قبائل رعوية زاحفة، أصلها من الشرق الأقصى. وكانت منطقة شرق بحر قزوين آخر مستوطنٍ لها، قبل أنْ تتفرق وتنشطر، حيث أنطلقت منها موجات تسللٍ سلمية وغزوٍ أكتساحية وتعرف بالقبائل أو الشعوب الهندو–أوروبية "Indo-European".

تتوقف درجةُ التأثر بالموجة الغربية الواردة على نوعيتها ومدة بقائها مُهيمنة في المنطقة لذلك كان للأكتساح الواسع وللأحتلال الأستيطاني الطويل أثرهما الكبير والواضح في لغات وأجناس سكان مناطق أصلية بينما يكون التأثير ضئيلاً أو معدوماً لومرَت بها بالموجات مروراً عابراً، وصار من جراء ذلك أنْ عدْت لغات قوم منتمية لعائلة اللغات الهندو–اوروبية The Indo-European family of language. وأعتبروا جنسياً من أرومة الهندو–أوروبية ويعرفون بالآريين "Aryans".

وكانـت القبائـل الكُرديـة القديمـة، المـستقلة عرقيـاً ولغويـاً والممثلـة للأقـوام القديمة[1]، قد تعرَضت لتلك الموجات وتأثرت بها كثيراً وأصبحت لغتها في عداد عائلة اللغات الهندو- أوروبية وأُعتبر من الجنس الآري. تقع، أحياناً، أخطاء جراء الخلط وعدم الدقة في التمييز بين المدارك، فبين آرين "Aryans" وأريان "Arians" وأيرانيان أو أيرانية "Iranians" فروق واضحة، فالآريون هم من الجنس الهندو-أوروبي، والأريان" ويلفظون أحياناً آريان" هم أتباع عقيدة الكاهن الأسكندري آريوس "Arius المتوفي سنة ٣٣٦م"، فهم آريوسيون، الذين يعتقدون بأنَ الأبن"المسيح" غير مساو للأب"الله" في الجوهر[2]، وأيرانيان نسبة الى أيران لقد دفع عدم الألتزام بدقة أستخدام المدارك المؤرخ ج. هـ. بريستيد لأنْ ينبه أولئك الذين يخلطون في أطلاق مُدرك "آري" وتعميمه فقال محذراً: ((يظهر انه لم يكن لأسلاف الشعب الهندو-الأوروبي أسم عمومي يشمل قبائلهم كلها تحت أسم واحد. وكثيراً ما كانوا يُسمون بأسم "آريين" وهذا ليس بصواب لأن لفظة "آريين" (المشتق منها أيران وأيرانيين) كانت تدلَ على مجموع قبائل هي جزء من الشعب الأصلي أنفصل عن الأصل وموطن البلاد التي من بحر قزوين عديدة. فحين نسمح أنَّ لفظة "آريين" أُستعملت للدلالة على الشعوب الهندية الأوروبية، لنذكر أنَ هذا الأستعمال-وان كان شائعاً- خطأه من وجهة التأريخ، فالآريون هم ذرية شرقية للشعب الهندي الأوروبي الأصلي))[3].

إنَ رأي ج. هـ. بريستيد الآنف جاء شرحاً في الهامش وتعليقاً على قوله الذي سيأتي ذكره لاحقاً وهو مناقض للشرح الذي في الهامش، حيث كتب يقول: ((ومما لاريب فيه الآن بل هو حقيقةُ مُرَة، أنَ قبائل الشرق الأقصى من الصف الهندي الأوروبي، بعد أن غادرت وطنها الأصلي وجهَت خطاها نحو السهول الفسيحة والرياض الغناء والواقعة شرقي بحر قزوين حيث كانت تقوم على رعاية مواشيها حوالي السنة٢٠٠٠ق. م وفي هذا المكان أسست أمة عُرفت بالآريين وأقامت فيه الى حين))[4].

---

١ ينظر: محمد امين زكي خلاصة تاريخ الكُرد وكُردستان ص٥٧ وما بعدها.

٢ قاموس المورد "طبعة بيروت، ١٩٧٠"، ص٦١.

٣ جيمس هنري بريستيد، العصور القديمة، ترجمة داود قربان، بيروت، ١٩٦٢، ص١٣٥، الهامش رقم (١)، ومؤلفه انتصار الحضارة، ترجمة د. احمد فخري، القاهرة ١٩٦٢ ص٢٥٦ هامش رقم (١).

٤ ن. م، ص١٣٥، انتصار الحضارة ص٢٥٦.

لقد وضع أشارة على كلمة"**الآريين**" (الهامش رقم"١") وشرحه في الهامش مثلما نقلناه آنفاً، فهو هنا يذكر بأنً تسمية الآريين حصلت بمجتمع القبائل شرق بحر قزوين قبل تفرَقها وأنتشارها وفي الهامش مايدَل على أنً التسمية حصلت بعد تفرق القبائل وأنشطارها، لقوله: ((لأنً لفظة "**آريين**"(المشتق منها أيران وأيرانيين) كانت تدَل على مجموعة قبائل هي جزء من الشعب الأصلي أنفصل عن الأصل وموطن البلاد التي الى الشرق من بحر قزوين قروناً عديدة ...))[1].

إنً المهم في رأيه هو ضرورة ألتزام الدقة في أستخدام المدارك. ولايقلَل قدم تأليف ج. هـ. **بريستيد** لمؤلفه"العصور القديمة"، وما أدخله عليه الأستاذ **هارولد نلسن** من تشذيب وحذف وأضافة، في عشرينيات قرن العشرين، من الأعتماد على بعض آرائه بيد أنً دقة البحث العلمي تقتضي الرجوع الى النسخة الأصلية باللغة الأنكليزية وعدم الأكتفاء بالنسخة المترجمة للعربية وليس في هذا طعناً بمقدرة الأستاذ داود **قربان**، مترجم الكتاب الى العربية، وهو من أساندة الجامعة الأمريكية بيروت، في حينه، ولكن تداركاً لأحتمال عدم أخذ الترجمة العربية بعين الأعتبار التمييز الدقيق بين المدارك لأنَ مدرك "مفهوم أو مصطلح" (**آريين**) باللغة العربية مرادفاً للفظة Aryan الأنكليزية، كما ذكرنا آنفاً، وكذلك للفظة Arian الأنكليزية، مع انَ هذه كما وضحَنا، تخصَ أريان المنسوبة الى آريوس Arius. وقد يحلٌ مدرك "آري"، أحياناً، محل أيرانيان أو أيراني Iranian، من قبيل تسمية الكل بأسم الجزء. لا يمكننا الجزم بدقة أستخدام المدارك في النسخة المترجمة من كتاب"**العصور القديمة**"، طالما لم نطلع على النسخة الأنكليزية الأصلية، لنعرف الى اي مدى تتطابق المفردات العربية مع مرادفاتها باللغة الأنكليزية.

أدى الأكتفاء بأقتباس جذاذات نصوص مترجمة من كتاب "**العصور القديمة**" دون مطابقة مفرداتها، يبدو، مع مرادفاتها في النسخة الأنكليزية الى التباس الأمر على المكتفين، كما حصل للأستاذ **فؤاد حمة خورشيد** في كراسه: "**اللغة الكُردية**"[2]

---

١ ن. م، ص١٣٥، الهامش رقم (١)، إنتصار الحضارة، ص١٧٦، الهامش رقم (١). سبق ان أقتبسنا بعض هذه النصوص أنظر هامشنا (١) في هذه الصفحة.

٢ بغداد، ١٩٨٣م، ص١٣، الهامش١٢.

والأستاذ صلاح سعد الله في كراسه "عن لغة الكُرد وتأريخهم"[1] والمقدم منذر الموصلي في مؤلفه "عرب واكراد"[2]، فخالفوا حتى ماذهب اليه ج. هـ. بريستيد في أقواله المترجمة الى العربية، حيث قال: ((لما تفرَق الآريون (أيْ كلَ القبائل الهندية-الأوروبية القاطنة شرق بحر قزوين، [ح. ق. العزيز] نحو السنة ١٨٠٠ق. م) أنشطروا شطرين، أحدهما القبائل الشرقية، وهذه توَجهت جنوباً وأنتهت رحلتها في بلاد الهند. وفي كتبها الدينية المعروفة بالڤيدا أشار الى الوحدة الآرية والوطن القديم شرقي بحر قزوين. والقسم الآخر بقيت قبائله محافظة على الأسم القديم "أيران"[3] (هنا يكمنُ الأختلاف، ولاشك، في ترجمة المدرك الأنكليزي الى مرادفة باللغة العربية، لأن التسميَة القديمة قبل أنتشار القبائل هي آرية وليس أيران، [ح. ق. العزيز] وتقدَم بعد تركه وطنه الأصلي نحو الغرب والجنوب الغربي الى الجبال المتآخمة للهلال الخصيب[4]، وهنا ألقى ناسُهُ عصا الترحال ودُعوا أيرانيين (هنا التسمَية مطابقة لتسلسل الأحداث) [ح. ق. العزيز]، وكان منهم قبيلتان أشتهرتا بالبأس والشدة وهما الماديون والفرس))[5].

وشرح ج. هـ. بريستيد في الهامش المعني بتسمَية آريين والمجال الصحيح في أستخدامها في الهامش رقم (١) في الصفحة (١٣٥) وقد نقلنا هذه النصوص وهوامشها سابقاً. أعتمد العلامة محمد أمين زكي على المؤرخين هارفي روبنسن و ج. هـ. بريستيد بشكل خاص وعلى بقية دراسات وأبحاث علماء آخرين في تناوله لموضوع "الآرية" فألتفت الى التمييز بين المدارك المختلفة معنى والمتشابة لفظاً، آخذاً بعين الأعتبار تحذير ج. هـ. بريستيد ودعوته لتجنب الخطأ من الخلط بين التسميَات[6].

---

١ بغداد، ١٩٨٩، ص٦-١١.

٢ ص٩٧، ينظر: هامشنا رقم (١) في ص١٩٩.

٣ العصور القديمة، ص١٣٥ وكتب في الهامش رقم (٢): ((أطلق إسمهم على النجد الأيراني الممتد من جبال زاغروس الى نهر السند شرقاً. وكانت هذه المنطقة معروف في أيام اليونان والرومان بأسم "أيريانة- Arians" المشتقة مثل ايران، طبعاً "آريان")).

٤ ج. هـ. بريستيد هو أول من أستعمل مصطلح (الهلال الخصيب) Fertile Crescent، كما يقول طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة ص٦٦ الهامش.

٥ العصور القديمة، ص١٣٥.

٦ خلاصة تأريخ الكُرد وكُردستان، ص٦٨، هامش رقم (٢).

وكان قد تحدَث عن أستقلالية الأكراد لغوياً وعرقياً قبل تعرَضهم للموجات الهندو-أوربية وأرجاعهم لأصولهم القديمة، ثم أخذ يتحدَث عن تأثر القبائل الكُردية الكبير بتلك الموجات بحيث غدت اللغة الكُردية في عداد العائلة الهندو-أوروبية اللغوية وأصبح الأكراد جنسياً في عداد الآريين، وانَ ميديا كانت من أكثر المناطق الكُردية تعرضاً وأسبقها زمناً وأوسعها تأثراً. وأنَ اللغة الكُردية الحالية مستقلة عن الفارسية البهلوية والحديثة، فهي، الكُردية، أسبق من اللغة الفارسية التي كُتبت بها لوحةُ دارا الشهيرة[1]. بقى أنْ نذكر أنَ رأياً يرجح لفظة آري الى اللغة الهندية السنسكريتية (أحدى اللغات الهندو-أوروبية) وتعني السيد، الشريف، الأرستقراطي.

---

١ ن. م، ص٥٧-٧٤. "بتلخيص مكثف".

بعض مُعتقدات اليزيدية

الإله"طاووس ملك" و"عيد رأس السنة"(سري صالي) اليزيدي:

يتطلَبُ البحثُ عن جذور ملحمة النوروز الشعبية الأسطورية عدم الأكتفاء بدراسة مُعتقدات المجتمع السومري بجنوب العراق فحسب، وأنَما ينبغي، ليأخذ البًحث كامل أبعادِه، أنْ يتوسع فيمتد الى شمال العراق، حيث أسلاف السومريين هناك، لذلك وجدنا أنفسنا مُلزمة بدراسة شعائر وطقوس وممارسات الشماليين الجبليين القدماء العقائدية، طالما أُفترض بأنهم أسلاف للسومريين والأكراد معاً. فلاح من خلال الدراسة الموسعة لبعض مُعتقدات سكانِ المنطقةِ الشماليةِ الجبلية القديمة أنَ هناك وشائح صلةٍ بين مجتمعي وادي الرافدين الشمالي والجنوبي في الشعائر والطقوس والممارسات الأحتفالية العقائدية. وأنَها ليست متشابهة في الدلالات والرموز والممارسات فحسب، وأنَما متطابقة في المواعيد وفي بعض المُسميات، ممايُعزَز الرأي بأنحدار السومريين والأكراد من سلف واحد، كانت مواطنه بشمال العراق. يجد المُتفحص في عقائد اليزيدية، وهم في أغلبيتهم أكراد، سكنوا، قديماً، ويقطنون الآن، المنطقة الشمالية الجبلية، بعضهم في الخارج، انَ لديهم أعتقادات طقوسية وممارسات أحتفالية في أعيادهم تتشابه وتتطابق في أكثر مع مالدى السومريين والأيرانيين والصابئة، الحرانيين والمندائيين، سواء بسواء، والقاسم المشترك بينها جميعاً، عيد رأس السنة، أكيتو البابلي، Akito، زاگموك السومري Zagmuk والنوروز، ألأيراني، الكُردي، الصابئي[١]، وسري صالي. فأعياد اليزيدية، وان يصعب تحديد أصولها، هي في الأطار العام وفي الجوهر مشابَهه في الممارسة ومطابقة لمواعيد نظائرها وفي تسميَات بعضها.

---

١ حول اليزيدية، ينظر: د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، احوالهم ومعتقداتهم، جزءان، بغداد، ١٩٧١، صديق الدملوجي، اليزيدون، الموصل، ١٩٤٦، السيد عبد الرزاق الحسني، اليزيدون، في حاضرهم وماضيهم، عباس العزاوي، تأريخ اليزيدية، بغداد، ١٩٣٥، د. شاكر خصبَاك، العراق الشمالي، ص١٨١-١٨٧. وقد ذكر أسم عدي باسم عادي وذكر طاؤوس مرة واحدة بشكل صحيح والبقية بشكل طوس وما ذلك الابأعتماده على المصادر الأجنبية.

إنَ مما يُعتمَد أشكالية تحديد الأصل بينها هو، بلا شك، انعدام النصوص الموثقة التي تحدَد بشكل ثابت الأصالة أو الأقتباس ومصدره، فبرغم تأطير الطقوس والممارسات الأحتفالية اليزيدية بوشائح إسلامي، كعيد القربان (الأضاحي، أوعيد الحج، أول يوم من عيد الأضحى)[1] وعيد المحية ويمثل عندهم ليلة القدر ويقع في منضف شهر شعبان[2]، ومسيحي، كعيد الميلاد وعيد خضر الياس، بحكم المجاورة الطويلة، بيدأنَ أصل المعتقدات اليزيدية وممارساتهم الأحتفالية عميقٌ جداً غائرٌ في ماضي المنطقة السحيق. فعيد النوروز الذي يسبق عيد رأس السنة اليزيدي "**سري صالي**- ٢١ آذار" يعتبره اليزيديون الموعد الذي آمن (**ابراهيم الخليل** بدعوة الملاك سالم الشماني"جبرائيل") في مدينة **أور** بالعراق[3]. وإنَ إله الشر"**الشيطان**" اليزيدي"**طاؤوس ملك**" يظهر على الأرض في عيد رأس السنة، سري صالي، كمُخلَص ومنقذ (لموسى والعبرانيين من الطاغية وقواه المصرية)[4]، مثل كاوه الذي خلَص المظلومين وأنقذهم من حكم الطاغية الضحَاك، المستوحاة من خلاص دموزي "**تموز**" وظهوره على الأرض بعد مكوثه في عالم الأموات. إنَ ممايُثير الأنتباه في تسميَة "**طاؤوس ملك**" هو التشابه اللفظي مع "**تاوز**" إله الصابئة الحرانيين، حيث تحلَ الأحرف الطاء والتاء والسين والزاي، الواحد الآخر بسهولة في اللغة الكُردية مثل: دوزخرماتو تلفظ طوزخرماتو وتازەخرماتو و **داقوق** تلفظ طاووق وتاووغ. وكذلك التشابه بين طاؤوس وتموز وطاؤوس ودموزي، ولاعبرة بوجود حرف الميم فأنَه يلفظ باللغة الكُردية، واواً مثل: نيم=نصف تلفظ نيو وچام=عين تلفظ چاو ونام=أسم تلفظ ناو[5]، عالماً بأنَ أسم إله الصابئة الحرانيين "**تاوز**" هو بالأصل تحريف "**تموز**" البابلي، كما مرَ بناذكرُ ذلك سابقاً، وهذا الإله قد ذكره أبن النديم في مؤلفه"**الفهرست**". إنَ التشابه اللفظي الأشمل الذي بين طاؤوس وتاوز مما بين

---

١ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ص١٧٨-١٧٩، عبدالرزاق الحسني، اليزيدون، ص١١٧.

٢ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ص١٩١، عبدالرزاق الحسني، اليزيدون، ص١٢٥.

٣ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ١٩١. وفي كتاب الصابئة، حران كوثا، اشار الى ذلك.

٤ السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيديون، ص ١١٤ وفي معتقدات الصابئة الحرانيين والمندائيين ما يشير الى خلاصهم من ظلم الطاغية فرعون مصر وغرق بعضهم في البحر الأحمر والعاشورية طعام [هريسة] يُقدم بذكرى من غرق من الصابئة مع العبرانيين عند هروبهم من مصر.

٥ ن. م، ٣٦/٢، الهامش (٣٤).

طاؤوس وكلاً من تموز ودموزي يعطي الأرجحية للأقتباس اللفظي والمعنوي بين طاؤوس وتاوز بحكم المجاورة ولآنَ الصابئة يعتقدون بمكوثهم بمصر ومغادرتهم أياها مع موسى هرباً من ظلم فرعون وقد غرق قسم من الصابئة، ولهذا لدي الصابئة، كما يقول الأستاذ عضبان رومي: ((يوم واحد في آواخر كانون الثاني من كل عام يطلق عليه "**العاشورية**" ويشترط على كل عائلة صابئية في اليوم المذكور أن تطبخ كمية من الهريس تقرأ عليه الفاتحة على ارواح شهداء الصابئة الذين غرقوا في البحر الأحمر بعد تعقيب قوم موسى وقت هروبهم من مصرفي القرن السابع قبل الميلاد))[1].

فإذا علمنا بأنَ تاوز تحريف لـ"**تموز**". وأنَ تموز الإله كان يُعبد أيضاً في المنطقة الشمالية من وادي الرافدين وفي شمال شرقي سوريا، وأنْ الكثيرين يحملون أسم تموز[2] أدركنا مدى العلاقة بين طاؤوس ملك وتاوز وبالتالي بتموز وبدموزي غير أنَ الصعوبة هي في تحديد الجهة المُقتبسة، هل اليزيديون أقتبسوا تسمَية إلههم "**طاؤوس ملك**" من تاوز، إله الصابئة الحرانيين؟ أم أنَ الصابئة الحرانيين هم الذين أقتبسوا أسم تاوز من طاؤوس ملك اليزيدية؟ لقد أستعرض د. **سامي سعيد** وجهات نظر مختلفة حول أصل تسمَية "**طاؤوس ملك**" بما فيها أرجاعها الى الطيور المقدسة لدى الآشوريين[3].

ونضيف الى تلك الأفتراضات أفتراضاً يرجح عبادة الأكراد اليزيدية للطاؤوس الى العهود البدائية الوثنية الهمجية السحيقة أيام العبادات البدائية السحرية والفتيشية والطوطمية والأرواحية، فيكون الطاووس طوطم البدائيين القدامي وأستمرت عبادته لاحقاً. ويؤيد قدم التصورَ الأعتقادي بإلههم "**طاؤوس ملك**"، ماذكره العلامة محمد امين زكي عن أعتقاد اليزيديين بهذا الإله، حيث كتب يقول: ((وتسجد اليزيدية لصنم على شكل طائر يقال له"الملك طاووس" ويعتقدون أنَّ إلههم هذا كان موجوداً قبل جميع الكائنات، وانه حاضر في كل الجهات))[4].

لكن العلامة **محمد امين زكي** قدَم شرحاً في الهامش لطاووس ملك يناقض رأي اليزيدية من حيث التصورَ وقدم المعبود، حيث كتب: ((كلمة "**طاووس**" في الأصل

---

١ الصابئة، ص١٩٢.

٢ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ٢/٣٩.

٣ ن. م، ٢/٣٨.

٤ خلاصة تأريخ الكُرد وكُردستان، ص٢٩٦.

يونانيـة مُحرفـة مـن كلمـة "ثئيـوس" بمعنـى"الله" أخـذها المـسيحيون مـن اليونـان وأستعملوها في الكتب والصلوات، بمعنى الإله، ثُمَّ تطوَرت حتى أصبحت مرادفة للفظ "الله" وبعد ذلك أخـذها مـنهم اليزيـديون وأطلقوهـا علـى صـنمهم المـذكور))[1]. وكـذلك الحال في أستعراض د. سامي سعيد الأحمد للأراء التي تـربط لفظة طاؤوس بـ تمـوز، تـاوز وثيـاس أو ثـواس Thoas، والـتي لاتتفـق مـع ذلـك وانمـا–وحـسب رأي فـورلاني furlani– قد أتت كلمة طاووس من كلمة إلـه Theos اليونانيـة: ((وأنْ لـيس هنـاك أيَـه علاقة لها مع الاله تموز البابلي))[2].

لكنَّ الأقتباس من ثيئوس أو ثواس عن المسيحيين أو اليونان يتعارض مع الفعلي والمنطقـي، فـالوجود الكُـردي بمـا فـيهم اليزيديـة سـابق لظهـور المـسيحية وبدايـة التـأثيرات اليونانيـة بأمـد طويـل جـداً حتـى أقـدم مـن رحلـة العـشرة آلاف ولايعقـل أنْ لاتكـون التـسميَات المحليـة، دمـوزي، تمـوز، تـاوز، القديمـة مـؤثرة وأكثـر أحتمـالاً للأقتبـاس للتقـارب اللفظـي ومنتزعـة مـن صـميم تـصوَراتهم الأعتقاديـة، ولاسـيما الطوطمية. ألا يكون العكس هو الصحيح؟ فيقتبس اليونانيون ومن ثمَ المسيحيون من التسميَات القديمة، من تاوز ومن تموز، الوارد ذكرة في التوراة، ومن طاؤوس اليزيدي؟ لاسـيما وأنَ تـأثير دمـوزي "تمـوز" قـد أمتـدَ الى أفطـار الـشرق الأدنـى منـذ عهـد السومريين، مما يرجح الأقتباس من الأقدمين. يُعتبر شهر نيسان بداية أشهر السنة اليزيدية كما هو الحال لدي السومريين ومن تلاهم ولدى الصابئة.

وفي شهر نيسان من كل عام يقع عيد رأس السنة اليزيدي "سري صالي"، في أول يوم أربعاء من شهر نيسان الشرقي (يسبق التأريخ الشرقي نظيرة الغربي بـ ١٣يوماً) وهو من أعيادهم المهمة ويقارب موعده مواعيد أعياد رأس السنة السومري والبابلي والنوروز والصابئي، التي هي في نهاية آذار وبداية شهر نيسان من كل عام[3]، أمَا عيد

---

١ ن. م، ص٢٩٦، الهامش رقم (١).

٢ اليزيدية، ٢/٣٨–٣٩، الهامش رقم (١) والمناقشات في الصفحات ٣٦–٣٩.

٣ لم أعثر في المؤلفات التي لدي عن الصابئة على تسمَية موحدة لعيد رأس السنة الصابئي والموعد المحدَد له بالشهر واليوم، لدي كلٍ من السيد غضبان الرومي، الصابئة، ص١٨٩–١٩٠ "وهو أقدم"، والسيد عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تأريخ الصابئة المندائيين، ص٢١٦–٢١٧، والسيد عبدالرزاق الحسني، الصابئون، ص١٣٩–١٤٤، ويعتقد السيد غضبان الرومي انه يصادف ٢٤ من شهر آذار من كل عام، الصابئة ١٩٢.

النوروز اليزيدي، الذي مرَ بنا ذكره، فهو يسبق عيد رأس السنة اليزيدي، حيث يبدأ في يوم ٨ آذار شرقي/٢١ آذار غربي، أيْ نفس مواعيد عيد نوروز الآخرين. يحتفل اليزيديون كذلك بعيدهم الكبير "عيد مربعانية الصيف"[١] ومدته خمسة أيام، ويسمونَه العيد الكبير وعيد الشيخ عدي.

ويبدأ من تموز شرقي"٢٤ غربي" وتنتهي في اليوم السادس عشر تموز شرقي"٢٩ غربي" ويطابقه عيد الصابئة الكبير المعروف بـ"دهفة ربه أو دهوه ربًا أي عيد ملك الأنوار، أوعيد نوروز ربا" أيْ عيد اليوم الجديد، ويعرف بعيد الكرصة، أو الكرسة، حيث يكرسون، أيْ يحتبئون. وعدَه السيد **غضبان رومي** والسيد **عبدالفتاح الزهيري** والسيد **عبدالرزاق الحسني** عيد رأس السنة لدى الصابئة، ويصادف ٢٤-٢٩تموز من كل عام، فهو يطابق عيد اليزيدية الكبير موعداً وممارسة طقوسية. ويحتفل اليزيدية في الخريف بعيد **"الجماعية"** وهو من أهم أعيادهم ويبدأ في ٢٣ أيلول شرقي/٦ تشرين الأول غربي وينتهي ٣٠ أيلول شرقي/ ١٣ تشرين الأول غربي ومدته سبعة أيام.

ويقول عنه د. **سامي سعيد الأحمد**: ((وهو يطابق تقريباً عيد المهرجان الزرادشتي المهم الذي كان يمجد في نفس الوقت تقريباً من السنة. وبهذا يكون هذا العيد زردشتياً صرفاً))[٢]. يُعتبر عيد المهرجان الختامي من أسطورة النوروز، حيث يصادف العيد-كما ذكرنا سابقاً- الحكم على الطاغية الضَحاك بالسجن المؤيد بجبل دونباوند.

بيد أنَ عيدَ المهرجانِ ذكرى محوَرة عن مأساة هبوط دموزي "تموز" للعالم السفلي في الأسطورة السومرية، فكان من الضروري أيصال حلقات التأثر حتى مصادرها الأولية لاأنْ يُحكم على عيد الجماعية بالزرادشتية. وانَما كان ينبغي القول بأنه يطابق عيد الخريف السومري، الذي عنه أخذ عيدُ المهرجان مُعظم ممارساتِه ومحتواه، بصفته المؤثر الأسبق والأقدم. تظهر بقيةُ أعيادِ الأكرادِ اليزيدية، القربان، يزيد، بلندة (بيرنده أو عيد الميلاد)، العجوة **"النواة"**، مربعانية الشتاء "يقابل مربعانية الصيف"، خضر الياس، المحية، النوروز، والملكزن"التعرَف على الملاك"[٣]، مدى تأثيرها، بحكم المجاورة والتقليد

---

١ ينظر: د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ٢/١٧٧، السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيديون، ص١١٦.

٢ اليزيدية، ٢/١٨٢.

٣ ينظر: د. سامي سعيد، اليزيدية، ٢/١٩١، وحول كافة أعياد اليزيدية، ص٢/١٧٢-١٩١، أنظر، أيضاً، السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيدون، ص١١٤-١١٨.

والتظاهر، بالمعتقدات المحلية السائدة. فأختلط الموروث من ماضيهم السحيق بالمقتبس الحديث، وتبقى أشكالية التحديد قائمة لفقدان النص الموثق. فيُثار نقاش وتطرح أسئلة: هل المعتقدات اليزيدية محلية صرفة وأصيلة ومُنغلقة؟ وهل تمتد، بدون مؤثرات، الى ماضيهم الوثنى الهمجي البعيد؟ أم إنَها تأثرت، في القرن الثالث الميلادي فما بعد، بما ساد شرقي الأمبراطورية الرومانية، الشرقين الأوسط والأدنى وآسيا الصغرى، من الحضارة الهيلينية حيث تمازجت وتشابكت الأراء الفلسفية الأغريقية بالموروثات الأعتقادية المحلية، البابلية والأيرانية والصابئية وغيرها وبما أتصل بها من معتقدات توحيدية، يهودية ومسيحية وإسلامية، وظهور الأفكار الغنوصية في تطلَعاتها لمعرفة الأسرار العليا لعالم مجزء الى قسمين متصادفين، عالم النور والخير وعالم للظلام والشر[1]. فيتوازى في سياق هذه التقاطعات أفتراض تسميَة طاؤوس ملك من لفظة ثيئوس اليونانية "الله" بأفتراض الأقتباس عن "**تاوز**" الصابئي الحراني و"**تموز**" البابلي و"**دموزي**" السومري، ومن كونه تجسيداً طوطمياً لطائر"**الطاؤوس**"، حيث يمزج الإعتقاد اليزيدي تصوَرات مختلفة في "**طاؤوس ملك**" عندما يتصورَونه مخلصاً ومنقذاً للعبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون والقوى المصرية عند مايظهر على الأرض في عيد رأس السنة "سري صالي". ففي تصوَرات الصابئة الحرانيين انهم كانوا بأرض الكنانة "**مصر**" وفرَوا هاربين مع موسى ورهطه وغرق قسم منهم في البحر الأحمر ولجأ الناجحون الى فلسطين ومنها رحلوا الى حرَان وميديا. مما يُدلَل على أنَ لهذه التصوَرات الصابئية جذوراً تمتد الى أيام السبي البابلي لليهود[2]. لأن في تصورات اليزيدية ان طاووس ملك تسبب في غرق فرعون مصر وجيشه في اليم (البحر الاحمر) ليخلص الهاربين من الوقوع في قبضة فرعون. ومع هذا التأثير الواضح للعهد القديم (التوراة) في البنية الذهنية المشتركة لليزيدية والصابئة القاطنين بأرض مشتركة، من حران الى ميديا، فان التصوَر اليزيدي عن دور "**طاؤوس ملك**" في تخليص المظلومين من ظلم الطاغية مع التصوَر الأسطوري لدور كاوه البطولي في انقاذ بني جنسه وتحريرهم من ظلم الطاغية الضحَاك"ده آك"، وهي أسطورة النوروز المنقولة عن أسطورة تموز في عيد راس السنة "الزاگموك السومري والأكيتو البابلي".

---

١ لقد أتينا على ذكر الهيلينية والغنوصية بشيء من التفصيل في بداية البحث عند الحديث عن علاقة المعتقدات الأيرانية والصابئية والأحناف بالغنوصية.

٢ جرى تفصيل ذلك في بدايات البحث.

وساطة المندائيين:

وسواء أكان الإله طاؤوس ملكاً من تصورَات اليزيديين الأبداعية الأصيلة، أومُقتبساً، فأنَ لأسطورته، المرتبطة بعيد رأس السنة"سري صالي" الربيعي اليزيدي، أهمية في توجيه الأنظار الى الجذور الأسطورية لملحمة النوروز الشعبية بمنطقة الشمال الجبلية وأحتمال أنحدارها من هناك الى الجنوب المستنقعي وأرتحالها شرقاً الى أيران عبر وسيط هم الصابئة المندائيين، حيث كانوا يعيشون سابقاً، كما ذكرنا، وحالياً في مناطق وادي الرافدين الجنوبية السهلية الغزيرة المياه، جاءوا اليها، كالسومريين منحدرين من مناطق الشمال الجبلي، حيث تزعم بعض رواياتهم هجرتهم من فلسطين، بعد أنْ أستقروا فيها زمناً في أعقاب أجلائهم مصر مع **موسى** ورهطه هرباً من بطش الطاغية فرعون (وتلتقي مع مزاعم اليزيدية عن طاؤوس ملك الذي يظهر على الأرض في عيد راس السنة **"سري صالي"** لينقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية)، فالتجأوا الى حرَان وميديا. ويقع الشمال الجبلي، كما هو معلوم، بين حرَان وميديا. لكنَنا نعتقد، وأنْ كنَا لانملك مايُوثق، بأنَ المندائيين هم بقايا السومريين، وأنْ كان البعضُ يلحقهم بالكلدانيين. فسكنوا بطائح السهل الرسوبي بجنوب العراق، كما أستوطن قسم منهم المناطق المشابهة بجنوب غربي أيران في أحواض نهري الكرخة والكارون وضفاف هور الحويزة.

لقد توصلَت بعضُ الأستنتاجات الى تعيين الشمال الجبلي حداً للمندائيين مستندة على قرائن وأدلة عرقية (أثنولوجية Ethnologic)، من تشابه السحنات والملاحم ومن تطابق الهياكل الجسدية، وعقائدية، تشابه وتطابق وطقوس وممارسات أحتفالية في المُسميَات والمواعيد بين مالدى السومريين والكلدانيين واليزيديين والصابئة المندائيين، كالأشتراك بتقدير الكواكب السبعة، وأنْ أعتبرها المندائيون مقرات للملائكة بينما أعتبرها الصابئة الحرَانيون مقرات للآلهة، وأبرزها كوكب الزهرة (نجمة الصباح، عشتار أو أفروديت) والنجم القطبي، حيث يتجه المندائيون في صلاتهم صوب الشمال، الذي هو قبلتهم، لهذا جعلوا باب كلَ معبدٍ"مندا" لهم بناحية الجنوب ليواجه الداخل الى المعبد جهة الشمال عند دخوله.

يجد الفاحصُ المُتمعَنُ بالأشهر السومرية ومافيها من مناسبات[1]، انَّ شهر سيگگا Sigga، الذي يطابق شهر حزيران، وسمَوه عيد الربَ نيگوما Neguma أو نسينا، الذي طوبق-كما يقول د. **سامي سعيد الأحمد**-مع ثلاثة أرباب هم نابو و نينورتا و سن، سمَوه في "نفر" بأسم شهر تناول طيروان. ويرى د.**سامي سعيد الأحمد**، بأنَ أل طيروان: "لعله نوع من الطير الوحشي"[2].

إنَّ تناول أل"**طيروان**" لدى السومريين، له مايقابله لدى المندائيين في عيدهم الكبير، عيد **دهفة** "أو دهوة" ربَا، أو عيد النوروز ربَا، أستعمالاً وتسمَية مقاربة وهي أل"**طيريانة**" وجمعها "طراين" فيذكر الأستاذ السيد **عبدالرزاق الحسني** عن ذلك: ((ولهم في هذا العيد عادة تكاد تكون شائعة بين جميع الشعوب، التي تحتفل بعيد النوروز، فهم يستحضرون صحوناً من الفخار على عدد أفرادهم من الذكور، يسمونها طراين ويملأونها فواكه طرية ويابسة من الخوخ والتفاح والجوز واللوز، والفستق والبندق... الخ، ويشعلون حولها الشموع فتبقى مشتعلة طوال الليل، دون ان يمسها أحد، فإذا كان الصباح أكلوا منها فرحين مستبشرين، ورموا الطراين في المياه الجارية وهي فارغة))[3].

إنَ تناول أل"**طيروان**" السومري وألـ"**طيريانة**" المندائي من المؤشرات الواضحة على وجود الصلة القديمة وأنْ جرى تحويراً بنوعية المتناول وتسمَية في العهود اللاحقة. تحتفظ الأعياد الصابئية المندائية الحديثة[4]، قسم منها، بتسميات ومواعيد نظائرها من الأعياد الأيرانية القديمة[5]، بيد أنَّ ذلك لا يتنافى مع دورهم كوسطاء للمؤثرات العراقية الأيرانية القديمة، وأنمَا يُفسر وجود تسميات الأعياد الأيرانية القديمة وتطابق مواعيدها بطول سكنى قسم لايستهان به من المندائيين في أيران مما أدى الى تسرب مفردات ومفاهيم وممارسات طقسية وأحتفالية أيرانية (النوروز، الدرفش"الدرفشه=الرأية أو العلم "البنجه" الخمسة= أيام العيد الخمسة المعروف بعيد البنجه"... وغيرها). لاشك أنَ الأقتباس المتبادل في المعتقدات بين العراقيين

---

١ ينظر عنها: د. سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص٢٨٠-٢٨١.

٢ ن. م، ص٢٨٠.

٣ الصابئون، ص١٤٣.

٤ ينظر: غضبان رومي، الصابئة، ص١٩١-١٩٢، عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تأريخ الصابئة ص٢٠٩-٢١٨، عبدالرزاق الحسني، الصابئون، ١٣٨-١٤٧.

٥ ينظر: أرثر كريستنسن، أيران في عهد الساسانيين، ص١٥٩-١٦٨.

والأيـرانيين، والمنـدائيون وسـطاؤه، كـان لـه أثـره في أقتبـاس المنـدائيين المراسـيم الأحتفالية للأعياد الأيرانية ومواعيدها وبعض مُسمَياتها ومما يذكر بهذا الصدَد أنَ مؤسس مذهب المانوية المعارض للديانة الزرادشتية، **ماني بن فاتك الحكيم**"٢١٦-٢٧٦م"[١]، قد نشأ وترعرع وقضى طفولته وشبابه في ميسان "أو ديستيميسان" "العمارة، محافظة ميسان"، لدى المُغتسلة (تسمَية الصابئة في المصادر العربية والأسلامية لأهتمامهم بالأغتسال بمياه الأنهار الجارية) قبل أنَ يباشر بنشر تعاليمه المانوية وظهر أثر ذلك في مبالغته بالطهارة، فعن طريقه أنتقلت ولاشكً مصطلحات ومفاهيم وممارسات عراقية قديمة يمارسها الصابئون في مناطقهم وعنه "عن ماني" أنتقلت الى الصابئة مفاهيم ومصطلحات وممارسات أيرانية، أضافة الى أتصالهم المباشر بالأيرانيين عموماً داخل أيران.

وكانت للحضارة الهيلينية Helenic، كما أُشير سابقاً، أثرها، ولاشكَ، في تلاقح وتشابك الأفكار الغربية بالمعتقدات الشرقية القديمة وما نَضَحَ عنها من تطلَعات لمعرفه الأسرار العليا، المعروفة بالغنوصية، مما ساعد على التأثر والأقتباس المتبادل، فكان المندائيون، الذين في العراق والذين في أيران، وسطاء النقل، هم بلا شك، من أوائل النتأثرين بالمُقتبسات، ومن دون ان يغيَر الأقتباس من أنتماء العرقي واللغوي والعقائدي.

---

١ ينظر: د. حسيَن قاسم العزيز، البابكية، ص١١٠-١١٥.

الخاتمة

واجهت البشريةُ، منذ ظهورها على مسرح الحياة، فوق سطح كوكبنا الأرضي، واقعاً لعالمٍ غامضٍ مجهولٍ ومتباين فيتقدَمهُ مظاهره الطبيعية وعناصره المادية من خيرات وأخطار. لكنَ البشرية لم تتخذ موقفاً ولم تبدى رأياً تجاه ثنائية الطبيعة تلك الى أنْ بدأ أنسانها البدائي يتخطى همجيته ويعي لما يتجلى أمامه من أزدواجية الوجود المحيط به في تقديم الخير وتوجيه ضربات الشر معاً. فأخذ المبدعون منهم بأختلاق تصوَرات ذهنية أبداعية فنطازية مرتكزة على تراكم صور التجليات والأنفعالات المنعكسة عنها، بعدأنْ أُضيفت على مظاهر البيئةِ وعناصرها المادية خوارقُ الشعور وفق سياقات الأعتقاد البدائي البسيط المُتمثل في العقائد الوثنية الهمجية الأربع، السحرية والفتيشية"البدية أو الرقية" والأرواحية "الروحانية". فألف الأرباب وسطرَ آلاف الأساطير لينظَم بينها علاقات مستوحاة من واقع مجتمعه البسيط. فكانت أساطيرُهَ، لذلك ثنائية التكوين إذ هي مثالية في تصورها الخيالي، ومن هنا أبتدأ المثالية في الوجود، ومُجسَدة لواقعٍ مادي محسوس وعلاقات أجتماعية ملموسة مقتبسة من حياة معاشة، فهي مثالية وواقعية في آن واحد. وقد أتسع مجال لمثالية عند غياب المعرفة العلمية لكنَها أخذت بالأنحسار بعد توسع العلوم والمعرفة الأنسانية. لذلك تعادي المثالية كلً تقدَم علمي.

لم تخلُ الأساطير القديمة من عرض للتناقضات الموجودة في الطبيعة والمجتمع في عهود تسطيرها، ففي أغلبها عرض للحرمان والأغتصاب والعسف والجور مع طموحات وآمال لتحسين الأحوال، ففيها صورٌ مشرقةٌ للتحرَر والأنعتاق من ظلم الطغاة. وتُعدَ ملحمة النوروز واحدة من تلك الأبداعات التي تعتقدَ الشعوب ولاسيما الكُرد، الأحتفال بعيد النوروز في ربيع كلً عام "٢١ آذار". فهي كمثيلاتها قد مزجت الخيال المبدع بالواقع المُتنوَع تجسَد صراع الخير ضدَ الشر المهيمن من أمد بعيد، وممارسة المعدمين المغلوبين على أمرهم والمظلومين حقهم في التخلَص من نير الطواغيت وشرور الظلام لينبلج نور يومٍ من الحرية جديد، كما تزدهر الحياةُ في الرياض بالربيع بعد معاناةِ شتاءٍ مُجدبٍ زمهرير.

إنَّ جدلية الحياة هذه قد رصدتها، ولابدً، بعفويةٍ، عقولٌ متفتحةٌ راصدةٌ من دون أنْ تتكوَن لديها بعدُ القدرة على التعمُق لتعي عللَها ومتغيراتها الجوهرية. لقد تناولت ملحمة النوروز شعوبٌ متعدَدةٌ وتداولتها شفاهاً فأتيح لبعضها أنْ تجريَ تحويراتٍ وتُدخلَ على أجزاء من الملحمة بعض الرموز وماجريات أحداثٍ مُتخزنةٍ لديها من موروثها الشعبي القديم الخاص بها حتى غداً البحث عن النصوص والجذور الأصلية من أشق الأمور. ولَئن اُدخلت بعضُ الشعوب رموزاً وأجرت تغييرات في أحداث وتسميَات بيد أنها جميعاً أحتفظت بشكلٍ عام بالدلالات الأساسية التي عنها الأسطورة عيد رأس السنة السومري الزاگموگ-الأكيتو البابلي، ففي طياتها، مهما أختلفت عنوانها، نجد عرضاً للعسف والحرمان والجور والطغيان سواء أكان ذلك الظلم صادراً عن أجتماع الآلهة في حكمها ضدَ الإله دموزي **"تموز"** لأرغامه على القضاء والمكوث ستة أشهر في العالم السفلي **"عالم الأموات"**، أو عن الضَحاك "ده آك" ضدَ الشعوب، وخاصة ضدَ الأكراد، أو عن فرعون مصر ضدَ العبرانيين والصابئين، كما فيها المُنفذ والمُخلَص دموزي"تموز" ليُنعش الآمال بالأخصاب، بالزواج المقدس، و كاوه و طاؤوس ملك... الخ، حيث يتحقق على أيديهم أمل الخلاص في العيش برغدٍ وأمان، بعد أجهاز المنفذين على قوى البغي والعدوان فينبلج نورٌ ويتبدد حالك الديجور. فيطغي على النفوسِ الحبورُ وتعمَ الفرحة الصدور. ففي هذه السياقات تمَ تسطير معظم تصوَرات أعياد رأس السنة الزاگموگ والأكيتو والسري صالي**"اليزيدي"** والنوروز الأيراني والكُردي والصابئي، الهيكل الأساس لبناء ملحمة النوروز الشعبية، أساس البحث الحالي، وهي تمزج الخيال بالواقع وتقرنه بالتغييرات الطبيعية، الثابتة في تجدَدها كلَ عام **"الأنقلابات الفصلية"**، لتجسَد صراع الخير مع الشر، مصورَة هيمنة القوى الشريرة بالظلام "العالم السفلي، عالم الأموات، الكور kur، السومري" ثمً تمكَن قوى النور الخيرَة من الغلبة والأطاحة بالطاغية وتخليص الأنام من بطش اللئام، مما تعرَضت له من آثار في الظلام.

لقد اُتيح للبعض أجراء تحوير أو تغيير في النصوص والرموز دون الخشية من ناقدٍ أو رقيب مادامت الملحمة من دون توثيق فسمح لنفسه أنْ تضيف ماشاء خياله الخصيب، حتى غدا تحقيق النص ومعرفة الجذور، كما ذكرنا أعلاه، من أصعب الأمور.

تستدعي هذه الأشكالية غيَر ذوي الأختصاص، من أجل أحتوائهم كافة أبعاد القضية، أنْ يبذلوا جهوداً مضاعفة وفعالة لينجوا ثمار أتعابِهم بشكلٍ أفضل في توسيعٍ أفقهمٍ العلمي وتؤول بالتالي الى تحررَهم من سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي فيعالجوا القضايا بتجرَد موضوعي ويتأتى بشكل أفضل من سعة أطلاعهم على دراسات علماء الآثار والتأريخ القديم والعلوم المساعدة والموصلة.

وكان أنْ ألتجأ البحث، في هذا السياق، الى دراسة كلَّ ما أمكنه الحصول عليه وأسعفته المصادر، وهي شحيحة لديه، في محاولة جادة لإماطة اللثام عما أكتنف الملحمة من لبس وابهام. فوضع نصب العينِ مهمات الكشفِ عن البُنيَة الذهنية الحضارية التي أنجزت التركيب البنائي الأصلي للأسطورة الذي أرتكزت عليه الملحمة، والتحرَي في الماضي السحيق بغية العثور على ما لتلك الأسطورة من جذور.

ولما كان عيدَ رأس السنة، الذي يجري الأحتفال به في الربيع"نهاية شهر آذار وبداية شهر نيسان" من كلَ عام، هو المحور الأساس الذي تدور فيه أحداث كافة الأساطير المشتركة في بناء هيكل الملحمة وركائزها، لذلك توجَه الأهتمام أولاً لدراسة ماكان لدى السومريين من تصوَرات ذهنية أبداعية عن الأعياد عموماً وعن الزاگموگ خصوصاً، بأعتبارهم من أقدم سكان العراق القديم، الذين وصلتنا أساطيرهم مدَونة على الواحٍ من الطين، وإنْ خُطت بيراع بعد زوالهم، في العهد البابلي، ومن ثمَ توجه الأهتمام لدراسة عيد النوروز الكُردي فالأيراني فالصابئي فاليزيدي الكُردي **"السري صالي"**، موزعَة بين فصولٍ ستة.

جرى في البدء توضيح فاعلية أسطورة النوروز في تجديد أماني التحرَر بتحليل المضمون الفكري للعيد وما يبعثه تكراره من تداعيات ومشاعر مُختزنة وكلَ ذلك تطلب دراسة الإله دموزي السومري"تموز البابلي"، كرمز للأنتصار بعد الأضطهاد والأحباط بعد الأنطلاق في حركة دائبة مماثلة ومتناسقة مع التبدلات والتغييرات الفصلية.

وقد جرى تناول الآراء المتضاربة بشأن مصيره بين بقائه في سجن أبدي في عالم الأموات، العالم السفلي، وبين تردَده بين العالمين: عالم الأحياء العلوي وعالم الأموات السفلي، وقد مال البحث لترجيح الرأي الأخير الذي ينسجم مع تصوَره كإله للخصب أيضا مما يقتضى ظهوره على سطح الأرض لأجراء عملية الأخصاب عن طريق الزواج المقدس. تكتسب دراسة أسطورة الإله دموزي **"تموز"**، المرتبطة بعيد رأس

السنة، أهميتها الأستثنائية، ولاشك، ليس بأعتبارها الأساس الذي بُنيَت عليه، كما سنرى، بقية أساطير أعياد رأس السنة لدى الشعوب المختلفة، فحسب، وأنَما لكشفها جوانب ذات قيمة بصفتها منطلقات فكرية أبداعية رائعة صوَرت جوانب مُتعدَدة من أنفعالات سكان العراق القدماء تجاه تجليات الطبيعة، وجوانب من علاقاتهم الأجتماعية، كما أبانت جزءاً من مُعتقداتهم الروحية.

ولما كان السومريون طارئين على السهل الرسوبي بجنوب وادي الرافدين، وأنَما غادروا أليه موطنهم الأصلي بشمال العراق الجبلي، فصار لزاماً أنْ يمتد البحث ليشمل مهد السومريين بالربوع الشمالية حيث تكوَنت هناك بواكير تصوَراتهم الذهنية الفنطازية إذ لوحظ أنَ لكثير من آلهتهم الجنوبية أصولاً شمالية، في منطقتهم الأولى شمال العراق، وتعدد لأيام ممارساتهم الصيد والرعي قبل أنْ يتعلَموا الزراعة، ولها مهمات تناسب حرف تلك المجتمعات، التي كانت ساكنة في مناطق الشمال. وعند أنتقال قسم منهم صوب الجنوب ونقلوا معهم موروثاتهم ومعبوداتهم وواجهوا بيئة سهلية مستنقعية وأطلقوا عليها أرض سومر ki-en-gi "أرض التعب والأحراش"، تختلف عن بيئتهم الجبلية السابقة، وأنتقلوا نهائياً الى المجتمع الزراعي المتطوَر، لم تعد آلهتهم تتملك مهماتها السابقة فحسب بل أضيفت اليها مهام جديدة فالإله دموزي الذي كان إله الرعي والحضارة أصبح أيضاً إلهاً للسمك والاخصاب أيضاً، وأختلفت آلهة جديدة لتواكب التطوَرات الجديدة، فكان تغيَر المعتقدات، جزئياً أو كلياً، انعكاساً واضحاً لتغيير طبيعة المجتمعات، طبقاً للعلاقة الجدلية بين نمو الوعي والأدراك وتطوَر أسلوب ومستوى الأنتاج.

لم يكن تأثير أسطورة دموزي "تموز" (بشهادات ذوى الاختصاص) مُقتصراً على وادي الرافدين فحسب، بل طال مناطق في الشرقين الأدنى والأوسط مجاورة وقصيَة، كاليونان. ومما لاشكَ فيه أنَ هناك سبلاً ووسطاء نقل كان من بينهم يهود السبي البابلي الذين تأثروا، ولاريب، طيلة بقائهم في السبي، بالموروث البابلي حتى ورد ذكر النسوة الباكيات على تموز في التوراة، كما وانَ في أعتقاد الأكراد اليزيدية بدور إلههم "طاؤوس ملك" في أنقاذ موسى والعبرانيين من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، ويشير كتاب

حرَان كرثا، المقدس لدى صابئي حرَان[1]، و"**العاشورية**"[2] لدى الصابئة المندائيين"طقس ديني يُقدَم فيه الهريس على أرواح شهدائهم في البحر الأحمر" الى تعرَض الصابئة لمظالم الطاغية فرعون، ممايؤيد تشابك الموروث العراقي بالمعتقد العبراني.

إنَ علاقة دموزي "تموز" **بأنلفا**"عشتار" الودية والمأساوية معاً تمثلت بعقائد شعوب أخرى بشكل أو آخر. وكان الصابئة الحرانيون، وإلههم"**تاوز**" محرَفاً عن تموز، وسطاء النقل في الشمال، بينما كان الصابئة المندائيين، الذين استوطنوا جنوب العراق وجنوب غربي الأيران، كما نقل الأستاذ **غضبان رومي** ود. **رشدي عليان** عن كتاب "**حرَان كوثا**"، المشار اليه أعلاه، نقلوا الموروثات العقائدية بين العراق وأيران.

فأتسع ميدان البحث وتشعبَت مجالات لتلاقح الأفكار الفلسفية الغربية وتشابكها بالمُعتقدات الشرقية الدينية القديمة، متناولاً الصابئية، أعيادهم ومواطنهم وهجراتهم، والحنيفية والغنوصية والقديم من أديان أيران ومقارنتها بالمعتقدات العراقية القديمة تمهيداً للأنتقال الى دراسة عيد رأس السنة الأيراني"**النوروز**" وأسطورة الصراع بين الحق والباطل والعدل والظلم والشرع والأعتصاب مُجسدة بالصراع على العرش بين الطاغية المُغتصب الضَحاك "**ده آك**= بالفارسية عشرة آفات" وأفريدون المُنحى عن العرش ودور كاوه الحداد في قيادة الجماهير المظلومة وقضائه على الطاغية وإعادة العرش لمستحقه، فكان يوماً جديداً مشهوداً.

وفرَت دراسة أسطورة النوروز الأيرانية مع دراسة أسطورة تموز أمكانية إدراك مدى تأثر ملحمة النوروز الكُردية بالأسطورتين العراقية والأيرانية. لقد أُستعين في دراسة عيد رأس السنة الأيرانية ببعض المصادر العربية: **الطبري** و **الثعالبي** و **اليعقوبي** و **المسعودي** و **أبن الأثير**. وكان أوسع الأقتباس قد تمَّ عن **الطبري والثعالبي**.

وهناك مصادر عربية وإسلامية أخرى أُستعين بها للتعرف على القبائل الكُردية ومواطنها كـ**أبن خرداذبة والأصطخري والقزويني** وغيرهم. لقد نُقلت آراء وأخبار **الطبري والثعالبي** التفصيلية عن الضَحاك وكاوه وأفريدون وأتخاذ الفرسِ مئزر الحدادِ كاوه، بعد أنتصاره، علماً "**درفش كاويان**" رسمياً لأيران، وهو الذي غنمه المسلمون

---

١ ينظر: الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ص١٦، د. رشدي عليان وسعدون الساموك، الأديان دراسة تأريخية مقارنة، ص١٦٨.

٢ الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ص١٩٢.

بيوم القادسية. لأجل اكمال الصورة التي قدَمتها المصادر العربية تمت دراسة الأقسام الخاصة بالأسطورة: في شاهنامة الفردوسي "الترجمة الروسية"، كما أُستعين بمؤلفات حديثة من أهمها مؤلف **آرثر كريستنسن**، ايران في عهد الساسانيين، ومؤلف د. **أمين عبدالمجيد بدوي**، القصة في الأدب الفارسي.

توَجه البحث بعد الأنتهاء من دراسة جوانب من عيدي رأس السنة العراقي والأيراني القديمين لأجراء مقارنة بينهما تمَنت المحتوى والرموز والدلالات والأصالة والأقتباس فظهر بأنَ وشائح التشابه تعود الى أقتباس النوروز من تموز، أمَا عناصر الأختلاف بينهما فتعود الى خصوصيات موضعية وما أُضيفت من زيادات على أسطورة النوروز لم تكن سابقاً في أصل أسطورة تموز.

أختيرت نصوص ومشاهدة عيانية لأجل تسليط الأضواء على أسس أختلاف التصوَرات العراقية عن الأيرانية، وقد أنصبت على تمييز أختلاف تصوَراتهما عن الخليقة وبداية نشأة الكون وربط هذه الأختلافات بالخصوصيات البيئية وتنوَع أسلوب الأنتاج وتطوَره في مجتمعهما. فتمَ أختيار نصوص ومشاهدات عيانية للتصوَر السومري–البابلي ومقارنتها مع التصوَر الأيراني القديم بأخذ ملاحظات **الأستاذ طه باقر** و د.**فاضل عبدالواحد** على أولاً ثُمَ الأنتقال الى العقائد والأساطير الأيرانية القديمة حول أديانهم وأربابهم المختلفة وتصورهم للكون كما عكسها د.**أمين عبدالمجيد بدوي** والتي تختلف عن التصوَر العراقي القديم الذي قدَم عنه وصفاً لمشاهدة عيانية للطبيب والآثاري الفرنسي **جورج رو**.

توصل البحث بعد المقارنات الى أنَ عيد النوروز الأيراني مقتبس من عيد تموز العراقي وهذا يستوجب البحث عن الوسط الذي تمَ فيه الأقتباس وعن الوسطاء الذين قاموا بمهام النقل. ولما كان السومريون طارئين على منطقة السهل الرسوبي بجنوب العراق حيث انحدروا اليه، كما ذكر، من شمال العراق، صار لزاماً البحث عن جذور الأسطورة العراقية عن دموزي في منابعها الأولى، في المنطقة الشمالية الجبلية، حيث هناك نشأت بدايات التصوَرات الذهنية وهناك أختلقت أرباباً ووزعت عليها ما هو تناسب مرحلتهم هناك حتى إذا أنتقلوا صوب الجنوب ونقلوا معهم موروثاتهم الأعتقادية السابقة وأختلفوا أرباباً أخرى جديدة تغيَرت بعضُ مهامِ الآلهة القديمة

وأضيفت لها مهام جديدة تتناسب وبيئتهم ومجتمعاتهم الجديدة وهكذا اوجدنا دموزي إله الرعي والخضار الشمالي أُضيفت اليه في الجنوب السمكُ والأخصاب.

لم ينس سكنة السهل الرسوبي بجنوب العراق مؤثرات بيئة أسلافهم الجبلية فأبقوا على مهام للآلهة أنقطعت صلاتها ببيئتهم السهلية المستنقعية، كالصيد والرعي، كما وان سكنة السهول والبطائح هؤلاء لم ينسوا الجبال وتأثيرها في أسلافهم فأستمروا محتفظين بذلك التأثر والذي بدا واضحاً في العديد من تصوَراتهم وأساطيرهم العقائدية وفي ملاحمهم وانتاجاتهم الفنية والأدبية وفي بناء معابدهم المُدرَجة **"الزقورات"** وفي مصطلح كور Kur الذي يعني الجبل والأرض والعالم الأسفل والأرض الغريبة والعمق والعمى.

وان الكثير من هذه الألفاظ مرادُفاتها باللغة الكُردية وبنفس المعنى واللفظ "القور=القبر، الكور=العمى..الخ"، وكما قلنا فأنَّ للجبل تأثير بارز في فنونهم التشكيلية كالرسوم والمنحوتات وصور كلاب الصيد والحيوانات الجبلية، على جدران القصور والمعابد وعلى الكؤوس والأختام. لذلك ينبغي البحث في أغوار الماضي السحيق وفي المناطق الجبلية بشمال العراق.

ولما كانت ملحمة النوروز الشعبية كُرديةً مُستمدة ركائز بنائها من عيدي النوروز وتموز فيغدو ضرورياً تقصىَ الأصول في مأثورات الأكراد القديمة ويتطلب هذا الأمر دراسة مهد الأكراد وأصلهم وأنتمائهم الى السلالة الآرية من الهندو–أوروبية.

بيد أنَّ دراسة هذه الأصول أكثر صعوبة من دراسة أصول السومريين وذلك لأنعدام المصادر المدَونة التي توثق تأريخ الأكراد بلغتهم الكُردية وحتى المكتوبة عنهم بلغات أخرى فهي نادرة ومحدودة ومع ذلك جرت محاولات للتعرَف على أصولهم. فتوصل البحث الى أن الأكراد هم من ذرية الأقوام الجبلية التي كانت تقطن شمال العراق والذين هم بنفس الوقت أسلاف السومريين، غير أنَ السومريين، الذين انحدروا الى جنوب العراق قد أحتفظوا بنقاوة لغتهم ودمهم الأصلية، بينما الأكراد، الذين بقوا في مواطنهم، لم يتمكنوا من الحفاظ على نقاوة الدم واللغة، لان موجات هندو–أوروبية كاسحة حلَت بمناطقهم وأثرت فيهم فألحقتهم بعائلة اللغات الهندو–أوروبية وبالجنس الآري. وقد جرى توضيح ما أقتبس من أمر هذا الأنتماء. واما السومريون فقد انتهوا قبل مجيء الموجات الهندو– اوروبية فكانوا منها بمنجاة.

لقد برز، من خلال البحث في أصول الأكراد، موضوعٌ ذو صلةٍ قوية بملحمة النوروز الكُردية الشعبية وهو أحتفال اليزيدية، وغالبيتهم من الأكراد، ويعيشون، كما عاش أسلافهم، بشمال العراق وفي خارجه، بعيد رأس السنة "**سري صالي**" (أول يوم أربعاء من شهر نيسان الشرقي) حيث يظهر فيه الإله "**طاؤوس ملك**" لينقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، فان لفظة طاؤوس فُسرَت عدة تفسيرات وأُرجعت الى أصول مختلفة منها "**تاوز**" إله الصابئة الحرانيين، ومنها"**تموز**" البابلي ومنها "**ثيئوس**" اليونانية، بمعنى"**الله**"، لكنَ البحث قد توصل الى ان طاووس محرَفة عن تموز والأكثر رجحاناً محرَفة عن دموزي السومري على أساس ان تسميَة دموزي قد جرت بنفس المنطقة الشمالية واما حرف الدال في أول لفظة دموزي فمن الأعتيادي أبداله بحرف الطاء إذ أنَّ الأكراد يبدلون الدال احياناً الى حرف الطاء كما في داقوق اذ يسموَنها محلياً **طاووغ** و **دوزخرماتو** يسمونَها طوزخرماتو، واما حرف الميم فهناك عدة الفاظ فيها الميم تلفظ واو مثل نيم=نصف تلفظنا، چام=عين تلفظ چاو، ونام= أسم تلفظ ناو لذلك فان دموزي يمكن ان يلفظ طموزي وان حرف الزاي يلفظ سين فنلفظ كلمة طمووسي وصارت الزمن طاؤوس. هذا مع أحتمال أنْ يكون"طاؤوس" موروثا طوطمياً عن العهود الهمجية الوثنية السحيقة. لاسيما وأنَّ للآشوريين والبابليين طيوراً مُقدسةً.

ختاماً نستخلص أستنتاجاً بأنَّ عيد رأس السنةِ، أساس الملحمة الكُردية، "النوروز"، ذو أصلٍ عريق وتمتد جذورُ نشأةِ أسطورته الى أعماق ماضي شمال العراق الجبلي السحيق. ومن أهم دلالاته، المتمثلة بالأنقلاب الفصلي، التضاد بين الشر فأنتصار النور على الظلام، ومن أهم رموزه كان الإله دموزي، ويمثل الـ"**سري صالي**" و"**طاؤوس ملك**" في المعتقد الكُردي اليزيدي رواسب مُعتقداتِ المنطقةِ القديمةِ بالعيدِ ورموزهِ. نقل السومريون، المرتحلون من شمال العراق الى جنوبه، معهم معتقداتهم وممارساتهم الطقسية ومن ضمنها أحتفالهم بعيد رأس السنة الذي أطلقوا عليه تسمَية الزاگموگ وقد جرت عليه تحويرات في الدلالات والممارسات ومهام الإله دموزي لتناسب مع البيئة السهيلة النهرية المغايرة لبيئتهم السابقة الجبلية مع الأحتفاظ ببعض المأثورات القديمة.

وكان الصابئة المندائيون قد رحلواهم أيضاً من الشمال الجبلي الى الجنوب السهلي وأنتشارهم حتى الأحواز بجنوب غربي أيران-كما نقل د.**رشدي عليان** والأستاذ **غضبان رومي** عن كتاب"حرَان كوثا" المقدس اضطرار الصابئة السكنى في المناطق الشمالية الجبلية بين حرَان وميديا في أيران، ومن ثمً نزوحهم الى الجنوب، قد مارسوا الأحتفال بعيد رأس السنة، من دون شك: (نفس المواعيد والطقوس والدلالات). ولأنً قسماً منهم كان قد أستوطن منطقة الاحواز بأيران، فصاروا، الذين في العراق وايران، وسطاء نقل المؤثرات العراقية- الأيرانية المتبادلة "أحتفاظ الصابئة المندائيين ببعض الألفاظ الفارسية: النوروز، البنجه، الدرفشة...وغيرها"، كما انَ الصابئة الحرانيين الوثنيين كانوا وسطاء نقل المؤثرات "**السومرية-البابلية**" لمعاناة ومأساة إلههم "**تاوز**" وبكاء الصابئيات على مصيره، كما وردت الأشارة في التوراة عن الإله تموز، وما ذكره **أبن النديم**، في كتابه: **الفهرست** عن مصير إلاههم" الى الغرب مُطعمة ببعض الموروثات العبرانية المستقاة من التوراة (رمز الطاغوت هو فرعون مصر والشعب المُعذب قوم موسى ومن معه من الصابئة).

الملاحق

(١)
أعياد الصابئة الحرانيين خلال أشهر السنة[١]

ابن النديم، في مؤلفه "**الفهرست**" بحثاً عن الصابئة الحرانيين تضمن حديثاً عن اعيادهم تحت عنوان: "معرفة اعيادهم" ننقله برمته: أول سنتهم نيسان اول يوم من نيسان والثاني والثالث يضرعون لالهتهم بلثي وهي الزهرة[٢] يدخلون في هذا اليوم الى بيت الالهة جماعة جماعة ومتفرقين ويذبحون الذبائح ويحرقون الحيوان احياء ويوم السادس منه يذبحون ثوراً لالههم القمر ويأكلون آخر النهار ويوم الثامن منه يصومون ويفطرون على لحوم الخراف ويعملون في هذا اليوم عيداً للسبعة الالهة والشياطين والجن والارواح[٣] ويحرقون سبعة خرفان للسبعة آلهة وخروفاً لرب العميان وخروفاً للالهة الشياطين ويوم الخامس عشر منه يعملون سر الشمال وقربان وتشميس وذبائح واحراقات ويأكلون ويشربون ويوم العشرين منه يخرجون الى دير كادي وهو دير على باب من ابواب حرّان يُسمى باب فندق الزيت ويذبحون ثلثة زبرخ والزبرخ فحل البقر واحداً لقرنى[٤] الاله وهو زحل وواحداً لاريس[٥] وهو المريخ وهو الاله الاعمى وواحداً للقمر وهو سين الاله ويذبحون تسعة خرفان سبعة للالهة وواحداً لاله الجن وواحداً لرب الساعات ويحرقون خرافاً وديكة كثيرة وفي يوم ثمانية وعشرين يخرجون الى دير لهم في قرية تسمى سبتي على باب من ابواب حران يقال له باب السراب ويذبحون ثوراً كبيراً لهرمس[٦] الاله ويذبحون تسعة خرفان للسبعة الالهة ولاله الجن ولرب الساعات ويأكلون ويشربون ولايحرقون في هذا اليوم شيئاً من الحيوان[١].

---

١ ابن النديم، الفهرست، ص٣٢٢-٣٣٥.

٢ الالهة بلثي تقابل الالهة انانا السومرية وعشتار البابلية، وهي نجمة الصباح.

٣ وفي هذا يلتقون مع اليزيدية في عبادة الالهة السبعة بما فيهم الشيطان (طاؤوس ملك) يولتقون مع السومريين والبابليين والكلدانيين بعبادة الكواكب السبعة.

٤ هو الاله ساتورن Saturn اي زحل.

٥ هو الاله مارس Mars اي المريخ.

٦ رُبما هو الاله آهورامزدا الزرادشتي الذي يُسمى اختصاراً هرمز، ينظر: العلامة محمد امين زكي، خلاصة تأريخ الكُرد وكُردستان، ص٢٩٤، وعبدالفتاح الزهيرين الموجز في تأريخ الصابئة

آيار

اول يوم من ايار يعملون قربان السر للشمال وتشميس ويشمون الورد ويأكلون ويشربون وفي اليوم الثاني يعملون عيداً لابن السلام ونذوراً ويملئون موائدهم كل طرفة وفاكهة وحلواً ويأكلون ويشربون.

حزيران

يوم سبعة وعشرين منه يعملون تشميس السر للشمال للاله الذي يطير النشاب وينصبون في هذا اليوم مائدة ويجعلون عليها سبعة اقسام للسبعة الالهة للشمال ويُحضر الكمر قوساً فيوترها ويجعل فيها نشابة فيها بوصين في رأسه نار وهو خشب ينبت في اراضي حرّان عليه زئبر تشتعل النار فيه كما تشتعل في الشمع ويرمي الكمر اثنى عشر سهماً ثم يمشي الكمر على يديه ورجليه كما يمشي الكلب حتى يرد ذك السهام يفعل ذلك خمسة عشرة مرة وهو يقصم اي يتفأل ان طغى ذلك البوصين فعنده ان العيد غير مقبول وان لم يطفه فقد قبل العيد.

تموز

في النصف منه عيد البوقان يعني النساء الباكيات وهو تاوز عيد يعمل لتاوز الاله وتبكي[٢] النساء عليهه كيف قتله ربَّه وطحن عظامه في الرحا ثم ذراها في الريح ولا تأكل النساء شيئاً مطحوناً في رحابل يأكلن حنطة مبلولة وحمصاً وتمراً زبيباً وما اشبه ذلك وفي سبعة وعشرين منه يعمل الرجال سر الشمال للجن والشياطين والالهة ويعملون طرموساً كثيراً من دقيق (ص٣٢٣) وبطم وزبيب ميبّس وجوز مقشر كما يعمل الرعات ويذبحون تسعة خرفان لهامان الرئيس ابي الالهة وقرباناً للمريا ويأخذ الرئيس من كل رجل منهم في هذا اليوم درهمين ويأكلون ويشربون.

المندائيين، ص١٤٢-١٤٣. وقال بان النبي ادريس كان يسمى هرمز. ورُبما التسمية لهيرمس (هرمز Hermes) رسول الالهة عند الاغريق واله الطرق والتجارة والاختراع والفصاحة والمكر، قاموس المورد، ص٤٢٤.

١ كل شهر احتفالات كما يفعل اليزيديون.

٢ اشارة التوراة الى ذلك صريحة باسم تموز، سفر حزقيال، الاصحاح الثامن، ف١٣-١٥، ص١١٨٥.

آب

في ثمانية ايام منه يعصرون خمراً حديثاً ويسمونه بأسماء مختلفة كثيرة ويضحون في هذا اليوم بصبي طفل حين يولد للالهة اولى الاصنام يذبح الصبي ثم يعلق حتى يتهرئ ويؤخذ لحم فيعجن بدقيق السميذ و زعفران وسنبل وقرنفل وزيت ويعمل منه اقراصاً صغاراً مثل التين ويخبز في تنور جديد ويكون لاهل السر للشمال لكل سنة ولا تأكل سنة ولا تأكل منه امراة ولا عبد ولا ابن امة ولا مجنون ولايطلع على ذبيحة هذا الطفل وعمله اذا عمل الا الثلاثة الكمرين وما بقى من عظامه واعضاءه وغضاريفه وعروقه واوراده يحرقونه الكمرين قرباناً للالهة.

ايلول

في ثلثة ايام منه يطبخون ماء يستحمون به سرا للشمال لرئيس الجن وهو الاله الاعظم ويطرحون في هذا الماء شيئاً من طرفاء وشمع وصنوبر وزيتون و قصب وشيطرح ثم يغلونه ويجعلون ذلك قبل ان تطلع الشمس ويصبونه على ابدانهم مثل السحرة ويذبحون في هذا اليوم ثمانية خرفان سبعة للالهة وواحداً للاله الشمال ويأكلون في مجتمعهم ويشرب كل واحد سبعة كاسات من قمر ويأخذ الرئيس منهم لبيت المال من كل رأس درهمين وفي يوم ستة وعشرين من هذا الشهر يخرجون الى الجبل ويعملون استقبال الشمس وزحل والزهرة ويحرقون ثمانية فراريخ وديوك عتق وثمانية خرفان ومن كان عليه نذر لرب البخت فان احرق الفروج كله فقد قبل نذره وان انطفى البوصين قبل ان يحترق الفروج فلم يتقبل منه رب البخت النذر ولا قربان وفي يوم سبعة وعشرين ويوم ثمانية وعشرين لهم اسرار و قرابين و ذبايح واحراقات للشمال وهو الرب الاعظم وللشياطين والجن التي تدبرهم وتوقيهم وتعطيهم البخت.

تشرين الاول

في النصف من هذا الشهر يعملون احراق الطعام للموتى وهو ان يشتري كل واحد منهم من كل شئ يؤكل مما وجد في السوق من صنوف اللحوم والفواكه والرطبة واليابسة ويطبخون اصناف الطبيخ والحلو ثم يحرق جميع ذلك بالليل للموتى ويُحرق مع هذا الطعام عظم من فخذ جمل ويجعل ذلك لكلب المؤذية حتى لا ينبح على موتاهم فيفزعون ويصبون ايضاً لموتاهم على النار خمراً ممزوجاً ليشربوا كما يأكلون الطعام المحرق.

تشرين الثاني

يصومون في احد وعشرين يوماً منه تسعة ايام اخرها يوم تسعة وعشرين لرب البخت (ص٣٢٤) ويفتون في كل ليلة الخبز اللين ويخلطون معه الشعير والبن واللبان والاس الرطب ويرشون عليه الزيت ويخلطونه ويبددونه في منازلهم ويقولون يا طراق البخت هاكم خبزاً لكلابكم وشعيراً وتبناً لدوابكم وزيتاً لسرجكم و آساً لاكاليكم ادخلوا بسلارم واخرجوا بسلام واتركو لنا اجرة حسنة ولاولادنا.

كانون الاول

في اليوم الرابع منه ينصبون قبة يسمونها الخدر لبلثي وهي الزهرة الالهة برقياً ويسمونها السحمية وينصبون هذه القبة على الرخامة التي في المحراب ويعلقون عليها اصناف الفاكهة والرياحين والورد الاحمر اليابس والانزج والدستبوية وسائر مايقدرون عليه من الفاكهة اليابسة والرطبة ويذبحون الذبائح من كل الحيوان الذي يقدرون عليه من ذوات الاربع والطير بين يدي هذه القبة ويقولون هذه الذبائح إلهتنا بلثي وهي الزهرة يفعلون ذلك سبعة ايام ويحرقون ايضاً في هذه الايام احراقات كثيرة من الحيوان للالهة والالهات المستورات البعيدة الغائبة وبنات الماء وفي ثلثين منه رأس شهر رئيس الحمد يجلس في هذا اليوم الكمر على منبر مرتفع يصعد اليه تسع مراقي ويأخذ في يده قضيباً من طرفاء ويمر به سائرهم فيضرب كل واحد منهم ثلاثة بالقضيب او خمسة او سبعة ثم يخطب خطبة لهم يدعوا فيها لجماعتهم بالبقاء وكثرة النسل والامكان والعلو على جميع الامم ويرد دولتهم وايام ملكهم اليهم وبخراب مجد الجامع بحران وكنيسة الروم والسوق النساء لان هذه المواضع كانت فيها اصنامهم فقتلها ملوك الروم لما تنصروا وباقامة دين

عزوز التي كانت في مواضع هذه الاشياء التي وصفنا ثم ينزل عن المنبر فيأكلون من الذبائح ويشربون ويأخذ الرئيس من كل رجل في هذا اليوم لبيت مالهم درهمين.

كانون الثاني

في اربعة وعشرين يوماً منه ميلاد الرب الذي هو القمر يعملون فيه سراً للشمال ويذبحون الذبائح ويحرقون ثمانين حيواناً من ذوات الاربع والطير ويأكلون ويشربون ويوقدون الداذي وهو قضبان الصنوبر للالهة والالهات.

شباط

يصومون فيه سبعة ايام او لها يوم التاسع منه وهذا الصوم للشمس وهي الرب العظيم رب الخير ولايأكلون في هذه الايام شيئاً من الزفر ولايشربون الخمر ولا يصلون في هذا الشهر الا للشمال والجن والشياطين.

آذار

يصومون يوم الثامن منه ثلثين يوماً للقمر وفي عشرين منه يقسم الرئيس خبز شعير على جماعتهم لا ريس الاله وهو المريخ وفي ثلثين يوماً منه رأس شهر التمر اعني القسب وهو (٣٢٥) عرس الالهة والالهات ويقسمون فيه القسب ويكحلون فيه اعينهم ويدعون تحت المخاد التي تحت رؤوسهم في الليل سبع قسبات باسم السبعة الالهة وكسرة خبز وملح للاله الذي يمس البطون ويأخذ الرئيس من كل واحد منهم لبيت المال درهمين.

ويخرجون في كل يوم سبعة وعشرين من الشهر اعني شهر الهلال الى دير لهم يعرف بدير كادي فيذبحون ويحرقون احراقات لسين الاله وهو القمر وياكلون ويشربون ويخرجون في يوم ثمانية وعشرين الى قبة الاجر ويذبحون ويحرقون خروفاً وديوكاً و فراريخ كثيرة لاريس الاله وهو المريخ[١].

---

١ الفهرست، ص٣٢٢-٣٢٥. لقد وردت نصوص وتعابير غير دقيقة واخطاء املائية ونحوية ولغوية لايمكن ارجاعها لابن النديم وقج تركناها لفطنة القاري اللبيب.

(٢)

نوروزيات*

نشر السيد ازاد عبدالحميد في مجلة (التربية الأسلامية)[١] موضوعاً موسوماً بـ(عيد نوروز... بدعة محدثة). وقد تصَدى له الأستاذ ابراهيم باجلان بمقال نُشر في جريدة العراق[٢] موسوماً بـ(نوروز بين الحقائق والأباطيل) مبيناً بأنَ السيد ازاد (قد طرح جملة آراء وأفكار بعيدة عن روح نوروز وجوهره. فبدءاً من العنوان الذي يجرح مشاعر أبناء شعبنا الكُردي ينبغي أنْ نعلم بأنَّ مثل هذه الآراء تعطي مردوداً عكسياً حيث يُعتبر نوروز مُفخرةً من مفاخره القومية ومآثرة تأريخية بوجه الظلم والطغيان)[٣].

وقد وضَح الأستاذ ابراهيم باجلان، بأنَّ النوروز عيداً قومياً ولا يتعارض وأعيادنا الوطنية والدينية، بل يلتقى مع المبادئ الخيرة في معاداة الشر والظلم ومناصرة المظلومين والمظطهدين بعكس مانشرته الرجعية الكُردية سابقاً من أراجيف باطلة ومزاعم مغرضة مدعية بأن عيد-نوروز يمثل طقوساً مجوسية قديمة لأن الكُرد يوقدون المشاعل في أحتفالاتهم.

وأتفاقاً مع معظم وجهات نظر الأستاذ ابراهيم باجلان وأتماماً للفائدة أورد بعض المعلومات عن عيد النوروز مع أستنتاجات عن مختلف الأقوال والآراء:

١. تقرن غالبية المصادر عيد النوروز بالأسطورة التي تتحدث عن أنتفاضة الحداد كاوه، الذي أهوى بمطرقته على الطاغية (الضحَاك) وأنهى ظلمه الغاشم الذي كابدته الشعوب[٤]، فاُحتفل بذلك اليوم كرمزٍ لأنتصار الخير على الشر والطغيان، كما اُتخَذ مئزره (وكان من جلد) علماً (إنَّ رآية الفرس الساسانيين الرسمية التي غنمها المسلمون في القادسية كانت تعرف بـ(درفش كاويان)، أو (گابيان) -أي علم كاوه أو

* العزيز، د. حسين قاسم، نوروزيات، مجلة المجتمع العلمي العراقي-الهيئة الكُردية، المجلد السابع، بغداد، ١٩٨٠، ٧/٤٤٠-٤٦٨.

١ العدد الثاني عشر، السنة الحادية والعشرين، ٢٧ مايس ١٩٧٩.

٢ العدد (١٠٢٢) تأريخ ١٩٧٩/٧/٩.

٣ نفس المصدر.

٤ حسين قاسم العزيز، البابكية، بيروت، ١٩٧٤، ص١٦٩، والهامش ٣٧٧.

العلم الملكي–)[1]، وكذلك توقد النيران ليلاً تخليداً لنار كير الحداد كاوه وأتماماً للبهجة. وأشعالها على الروابي وسطوح المنازل أيام أعياد النوروز فحسب دليل على أنها ليست النار المقدسة، والاَ أستمروا في ايقادها طيلة أيام السنة.

٢. وتعد قصة كاوة أسطورة خالدة لدى الأكراد، الذين أحتفلوا ومازالوا يحتفلون بالنوروز (في ٢١آذار) دوماً كعيد قومي[2]. أما الأسطورة، في المصادر والمراجع العربية والفارسية وغيرهما، فترّد بصيغ وأشكالٍ متشابهة في أغلبها ومتباينة أحياناً.

٣. يروي المسعودي في التنبيه والأشراف: ((الملك البيراسب وهو الضَحاك، ملك ألف سنة والفرس تغلو فيه وتذكر من أخباره أنَ حيتين كانتا في كتفيه تعتريانه لا تهدئان الاَ بأدمغة الناس وانه كان ساحراً يطيعه الجن والأنس وملك الأقاليم السبعة وانه لما عظم بغيه وزاد عتوه وأباد خلقاً كثيراً من أهل مملكته ظهر رجل من عوام الناس وذوي النسك منهم من أهل أصبهان (تعد غالبية المصادر مدينة اصبهان من مناطق الأكراد [ح. العزيز] أسكاف يقال له كابي (كايًي) ورفع رآية من جلد علامة له ودعا الناس الى خلع الضَحاك وقتله وتمليك أفريدون فأتبعه عوام الناس وكثير من خواصهم وسار الى الضحَاك فقبض عليه ونفاه افريدون الى أعلى جبل دونباوند بين الري وطبرستان، فأودع هناك وانه حي الى هذا الوقت مقيد هناك في أخبار يطول ذكرها قد شرحناها في كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر[3] وعظم أبتهاج الناس بمانال الضحاك بجوره وسوء سياسته وتيمنوا بتلك الرآية فسميت درفش كابيان اضافة الى كابي صاحبها والدرفش بالفارسية الأولى الرآية وبهذه الفارسية اشفى الخرز وحليت بالذهب وانواع الجواهر الثمينة وكانت لا تظهر الاَ في حروب عظيمة تنشر على رأس الملك أو ولي عهده أو من يقوم مقامه فلم تزل معظمة عند جميع ملوكهم الى ان وجه بها يزدجر بن شهريار آخر ملوك الفرس من الساسانية مع رستم الآذري الحرب مع العرب بالقادسية في سنة ١٦ على ماِفي ذلك من التنازع فلما هزمت الفرس وقتل رستم صارت هذه الرآية الى ضرار ابن الخطاب الفهري، فقوَمت الفي ألف دينار وقيل أنَ أخذها كان يوم فتح المدائن وقيل يوم

---

١ المسعودي، ابو الحسين على بن الحسين بن علي، كتاب التنبيه والأشراف، بيروت، ١٩٦٥، ص٨٦.

٢ حسين قاسم العزيز، البابكية، ١٦٩، الهامش ٣٧٧.

٣ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد ط٤، القاهرة، ٢٢٣/١-٢٢٤.

فتح نهاوند وذاك في سنة ١٩ وقيل في سنة ٢١. فلما تهيأ على الضحاك من كابي ومن أتبعه اكثر أردشير في عهده التحذير لمن بعده من الملوك من التهاون بما يكون من نوابغ العوام ونساكهم من التجمع والترأس وان ذلك اذا أهمل فتفاقم الملك الى انتقال الملك وزوال الرسوم وكذلك فعل أرسطوطاليس في تحذيره الأسكندر في كثير من رسائله وغيرهما من ذوي المعرفة بسياسة الدين والملك))[١].

ويذكر المسعودي أيضاً: ((وقد ذهب كثير من ذوي المعرفة بأخبار الامم السالفة وملوكها الى ان الضحاك كان من اوائل ملوك الكلدانيين النبط-(أي في العراق) [ح. العزيز][٢]. وذكر المسعودي في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر: (ثم ملك بعده (بيوراسب) أبن أروادسب بن رستوان بن نياداس بن طاح ابن قروال بن ساهرفرس بن كيومرث، وهو الده آك، وقد عُربت أسماؤه جميعاً فسمَاه قوم من العرب الضَحاك وسَماه قوم بهراسب وليس هو كذلك، وأنمَا أسمه على ماوصفناه بيوراسب))[٣].

٤. كتب الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود: (وإنَ الضحاك الذي تسميه العجم بيوراسف عندما كان من غلبته جمَ الملك وقتله أياه وأطمئنانه في الملك وفراغه أخذ يجمع اليه السحرة من آفاق مملكته، ويتعلم السحر حتى صار فيه إماما، وبنى مدينة بابل، وجعلها أربعة فراسخ في اربعة، وشحنها... بجنود من الجبابرة وسماها (خُوب)، وسامَ أولاد أرفخشذ الخسف، ونبتت في منكبيه سلعتان كهيئة الحيَتين، تؤذيانه حتى يطعمهما أدمغة الناس فتسكنان. قالوا: فكان يؤتي كل يوم بأربعه رجال جسام فيذبحون وتؤخذ أدمغتهم فيغذى بها تانك الحيتان. وكان له وزير من قومه، فولى وزارته رجلاً من ولد ارفخشذ يسمى أرْمِيابيل، فكان اذا اتى بالرجال ليذبحوا استحيا منهم اثنين، وجعل مكانهما كبشين من الغنم، وامر الرجلين ان يذهبا الى حيث لايوجد أثرهما، فكانوا يصيرون الى الجبال، فيكونون فيها، ولايقربون القرى والأمصار، فقال انهم أصل الأكراد))[٤].

---

١ التنبيه والإشراف، ٨٥-٨٧.

٢ ن. م، ص٨٨.

٣ مروج الذهب، ج١، ص٢٢٣-٢٢٤.

٤ الأخبار الطوال، تحقيق عبدالمنعم عامر، ط، القاهرة، ١٩٦٠، ص٤-٥.

٥. كتب أبن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم في كتابه المعارف: ((تذكر (العجم) أنَ (الأكراد) فضل طعم (بيوراسف) وذلك أنَه كان يأمر أنْ يذبح له كل يوم أنسانان، ويتخذ طعامه من لحومهما، وكان له وزير يقال له: أرمائيل. وكان يذبح واحداً، ويستحيي واحداً، ويبعث به الى جبال (فارس)، فتوالدوا في الجبال وكثروا))[١]. كما كتب أبن قتيبة: ((بيوراسف–ملك الف سنة. وقالوا: هو: الضحاك الحميري))[٢].

٦. وعن الضحاك يذكر ابن النديم، محمد بن اسحاق، في الفهرست: ((الضحاك بن قي: ده آك معناه عشر آفات فجعلته العرب الضحاك))[٣].

٧. كتب حمزة بن الحسن الأصفهاني، في كتابه: كتاب (تأريخ سني ملوك الأرض والأنبياء): ((ثم ملك بيوراسب بن اورنداسب ألف سنة))[٤]، ((ثمَ ملك بيوراسب الأقاليم السبعة ألف سنة))[٥]، ((بيوراسب ده آك ده آك: أشتقاقه ده اسم لعقد العشرة، وآك اسم للآفة، والمعنى انه كان ذا عشر آفات احدثها في الدنيا وليس هذا موضع ذكرها. وهذا لقب في نهاية القبح، فلَما عرَبوه صار في نهاية الحسن لأنَ ده آك لما عُرب أنقلب الى ضَحاك))[٦].

٨. نوَه اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، في كتابه: تأريخ اليعقوبي: الى مفارقات ومبالغات الروايات الفارسية فيقول: ((فارس تدعى لملوكها أموراً كثيرة، ممالايقبل مثلها، من الزيادة في الخلقة، حتى يكون للواحد عدة أفواه وعيون، ويكون للآخر وجه من نحاس، ويكون على كتفي آخر حيَتان تطعمان أدمغة الرجال، وطول المدة في العمر، (وهو هنا عنى بيوراسف بالحيتين وطول العمر [ح. العزيز] ودفع الموت عن الناس، وأشباه ذلك مما ترفضه العقول ويجري فيه مجرى اللعبات والهزل، ومما لاحقيقة له. ولم يزل أهل العقول والمعرفة من العجم، ومن له شرف، والبيت الرفيع من أبناء ملوكهم ودهاقينهم، وذوي الرواية والأدب، لايحققون هذا، ولايصححونه، ولايقولونه))[٧].

---

١ تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠، ص٦١٨.

٢ ن. م، ص٦٥٢.

٣ تحقيق فلوگل، مصور بالأوفسيت لحساب مكتبه خياط، بيروت، ١٩٦٤، ص٢٣٨.

٤ طبعة بيروت، ١٩٦١، عن اصل طبعة برلين الثانية (١٩٢١-١٩٢٢)، ص١٧.

٥ ن. م، ص٢٧.

٦ ن. م، ص٣٣.

٧ بيروت، ١٩٦٠، ١/١٥٨.

٩. كتب الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، في كتابه: تأريخ الرسل والملوك: ((ذكر بيوراسب، وهو أزدهاق، والعرب تسميه الضحاك، فتجعل الحرف الذي بين السين والزاي في الفارسية ضاداً، والقاف كافاً))[١]، ((وقد ذُكر انَ عمر الأجدهاق هذا كان ألف سنة))[٢]، ((... ملك الضحاك بعد جم-فيما يزعمون، والله أعلم-ألف سنة، ونزل السواد (في العراق [ح. العزيز]) في قرية يقال لها نَرْس (على الفرات) [ح. العزيز] في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلها، وسار بالجور والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سن الصلب والقطع، وأول من وضع العشور، وضرب الدراهم، وأول من تغنى وغنى له))[٣].

ثم يذكر الطبري في مجال آخر علاقة كاوة بالضَحاك: ((... وذكر بعض أهل العلم بانساب الفرس وأمورهم ان الناس لم يزالوا من بيوراسب هذا في جهد شديد، حتى إذا اراد الله إهلاكه وثب به رجل من العامة من أهل اصبهان يقال له كابي، بسبب ابنين كانا له أخذهما رسل بيوراسب بسبب الحيَتين اللتين كانتا على منكبيه. وقيل: انه لما بلغِ الجزع من كابي هذا على ولده أخذ عصا كانت بيده، فعلق بأطرافها جراباً كان معه، ثمَ نصب ذلك العلم، ودعا الناس الى مجاهدة بيوراسب ومحاربته، فأسرع الى إجابته خلق كثير، لما كانوا فيه معه من البلاء وفنون الجور، فلما غلب كابي تفاءل الناس بذلك العلم، فعظَموا أمره، وزادوا فيه حتى صار عند ملوك العجم علمهم الأكبر الذي يتبركون به، وسمَوه درفش كابيان فكان لايَسيرونه الأَفي الأمور العظام، ولايرفع الاَ لأولاد الملوك اذا وُجَهوا في الأمور العظام))[٤].

ويورد الطبري كلاماً يُزعم انَ كاوه خاطب به الضحاك: ((فأتفقوا [الناس (المتظلمون) ح. العزيز] على ان يقدَموا للخطاب عنهم كأبي الأصفهاني، فلما صاروا الى بابه أُعلم بمكانهم، فأذن لهم، فدخلوا وكابي متقدم لهم، فمثل بين يديه، وامسك عن السلام، ثم قال: ايها الملك ايَ السلام أسلَم عليك؟ أسلام من يملك هذه الأقاليم كلها، أم سلام من يملك هذا الأقليم الواحد؟ يعني بابل، فقال له الضَحاك: بل سلام من يملك هذه الأقاليم كلَها، لأني ملك الأرض: فقال له الأصبهاني [(كاوه) ح. العزيز]: فأذا كنت تملك

---

١ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٠، ١٩٤/١.

٢ ن. م، ٢٠٠/١.

٣ ن. م، ١٩٦/١.

٤ ن. م، ١٩٨/١.

الأقاليم كلَها، وكانت يدك تنالها أجمع، فما بالنا قد خُصصنا بمؤنتك وتحاملك وإسائتك من بين أهل الأقاليم؟ وكيف لم تقسم أمر كذا وكذا بيننا وبين الاقاليم؟ وعدَد عليه أشياء كان يمكن تخفيفها عنهم، وجرَد له الصدق والقول في ذلك))[1].

١٠. ذكر الأصطخري، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي، في كتابه: (المسالك والممالك)، جماعات الأكراد في إيران (ص٦٨ وص٧٢) ومنهم البازنجان بحدود أقليم أصبهان. وكتب أيضاً: ((ويتحدَث في خرافات الفرس ان الضَحاك حي في هذا الجبل دُنباوند [ح. العزيز]))[2]. كذلك كتب الأصطخري: ((والغالب على اهل الجبال كلها أقتناء الأغنام، وعلى أطعمتهم الألبان وما يكون منه، حتى ان جبنهم يحمل الى الآفاق))[3].

١١. قال الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل النيسابوري، في الكتاب المنسوب اليه: تاريخ غرر السير، المعروف بكتاب: غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم: ((وأنَما سُمَي بيوراسب لأنَ بيور باللغة الفهلوية ماجاوز مائة ألف من العدد وكان له أكثر من مائة ألف فرس بسروجها ولجمها.. فقولهم بيوراسب أيْ صاحب مائة ألف فرس))[4].

ويذكر الثعالبي، عن اصل الأكراد الروايات التي ترددها الأساطير، فيقول: ((يحكى انه كان للضَحاك طبَاخان (لدى غيره وزيران) [ح. العزيز] يُسميان ارمايل وكرمايل، وكانا يتولَيان أمر مطبخه بعد أبليس فرَقا للشبان المذبوحين من أجل الأدمغة وتواطئا يوماً على أنْ يُعتقا أحد الرجلين المدفوعين اليهما للذبح... ثم مازال الطَباخان يستحييان كل يوم احد الرجلين ويغَذيانه بشاة ويعتقانه لوجه الله عزَ ذكره ويخفيانه فاذا أجتمع عشرة من الطلقاء دفعاً اليهم أعنزاً وأمراهم ان يتجنبوا البنيان والعمران ويتوغلوا في المفاوز ويتوقلوا[5] في الجبال ويتعيشوا بتلك الأعنز فكانوا يمتثلون أوامرهما حتى أجتمع منهم

---

١ ن. م، ١/١٩٩-٢٠٠.

٢ تحقيق محمد جابر عبدالعال الحيني، القاهرة، ١٩٦١، ص١١٩.

٣ ن. م، ص١٢٠.

٤ تحقيق وترجمه الى الفرنسية زوتنبرغ، باريس، ١٩٠٠، أعاد طبعه مجتبي مينوي، بالأوفسيت، طهران، ١٩٦٣، ص١٨.

٥ القُلة: أعلى الجبل. وقُلَة كل شيء اعلاه ورأس الأنسان قُلة (بالعامية كلَة) والجمع قلل.

خلق كثير وتفرقوا في أقاصي البلدان وسكنوا الصحاري والشعاب وتناسلوا وتلاحقت وتلاحقت مواشيهم فهم أصول جميع الأكراد في نواحي البلاد))[1].

وعن خطاب كاوه أمام الضَحاك ينقل الثعالبي رواية الطبري مع بعض التغيير جاء فيه: ((فقال الأصفهاني فاذا كنت تملك الأقاليم كلها فما بالنا خصصنا بجورك وعسفك من بين أهل الأقاليم وكيف لا تقسم هذه المناكير بيننا وبينهم بالسوية وعدد عليه اشياء كثيرة من رسومه الشنيعة فأثر قوله في قلبه وأمر بالتخفيف والتسوية بين الرعية ثمَ لمْ يلبث الاَ مديده حتى عاد لعادته السيئة في الظلم وأستمر على غلوائه في العسف))[2].

ويُسمى الثعالبي قائد الأنتفاضة الجماهيرية ضدَ الضحاك ويحدد وظيفته بشكل واضح وصريح حيث كتب: ((وكان رجل حداد يقال له كاوة قد فُجع بأحد أبنيه لطعمة الحيَتين وأخذ أبنه الباقي ليُذبح فمزَق ثيابه وطرح التراب على رأسه وصاح وأستغاث وجعل الجلدة التي كان يُغشي بها ركبتيه عند الضرب في الحديد المحمى على رأس خشبة وأستنفر الناس وقال من اراد هلك هذا الكافر الفاجر وملك افريدون الفاضل العادل فليتَبعني وليصل جناحي فتبعه خلق كثير ولبسوا الأسلحة ونصبوا الأعلام ونفروا خفافاًوثقالاً وتزايدوا وتعاضدوا وأنضم اليهم الرؤساء والكبراء فأرتفعت الصيحة ووقعت الواقعة وأنخذل الضَحاك))[3].

ويردد الثعالبي رواية أتخاذ مئزر الحداد كاوه علماً رسمياً فيقول: ((ودعا [يقصد (افريدون) ح. العزيز] بالجلدة التي كان جعلها على رأس الخشبة لأستنفار الناس على الضَحاك فأمر بنسجها بالذهب وترصيعها بالجواهر وأتخاذها راية يتيمن بها في الحروب ويستفتح بها مغالق الحصون وسمَاها درفش كاويان ودرفش الراية بالفهلوية... ثمَ يورد ذكر ورود الدرفش في شعر البحتري:

والمنايا مواثل وآنوشروان يُزجى الصفوف تحت الدرفش))[4].

---

١ ن. م، ص٢٥-٢٦.

٢ ن. م، ص٢٦-٢٧.

٣ ن. م، ص٣٢-٣٣.

٤ ن. م، ص٣٩. وقد روى الثعالبي شعراً لأبي تمام وهي في مدح الأفشين بعد انتصاره على بابك:

مانال ما قد نــــال فرعون ولا ... هامان في الدنيا ولا قارون

بل كان كالضَحاك في سطواته ... بالعالمين وانت لفريذون

ص٣٥. أنظر: البابكية، ص٣١٨.

١٢. قال الجهشياري، أبو عبدالله محمد بن عبدوس، في كتابه: (كتاب الوزراء والكتاب) عن أستيفاء ضريبتي عيدي النوروز والمهرجان في منطقة السوداء بالعراق أيام الخليفة معاوية بن ابي سفيان وقدتمَ تحصيل عشرة ملايين درهم في عام: ((وطالب أهل السواد أنْ يهدوا له في النَوْروز والمهرجان، ففعلوا، فبلغ ذلك عشرة آلاف ألف درهم في سنة))[1].

١٣. كتب القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، في كتابه: آثار البلاد وأخبار العباد، عن أفريدون والضَحاك: ((أفريدون بن كيقباد بن جمشيد، ملك الأرض كلها وملأها من العدل والأحسان بعدما كانت مملؤة من العسف والجور من ظلم الضَحاك بيوراسب، وما أخذه الضَحاك من أموال الناس ردَها الى أصحابها، ومالم يجد له صاحباً وقفه على المساكين))[2].

١٤. نظم الشاعر الإيراني الملحمي الفردوسي، الحسن بن اسحاق بن شرفشاه، في ملحمته الواسعة عن ملوك إيران الأقدمين، الشاهنامه، عن تسلط الضَحاك لمدة ألف عام، من البيت الشعري... (١٢٤٥) الى البيت الشعري (٢٣٢٠) وبضمنها تناول قصة الحداد كاوه من البيت الشعري... (١٦٣٩) الى البيت الشعري ٢٣٢٠. وبعدها تتمة قصة افريدون الى نهاية البيت الشعري (٤٦١٨)[3].

١٥. نشر عبدالسلام هارون ثلاث رسائل مخطوطة في كتابه: نوادر المخطوطات، المجموعة الخامسة، الجزء الثاني، أحتوت على:

أ. كتاب النوروز لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا العالم اللغوي (ت، ٣٩٥هـ)، الصفحات ١٨-٢٥.

---

١ تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، ط١، القاهرة، ١٩٣٨، ص، ٢٤ حول هذه الضرائب وابطال جبايتها واعادة فرضها أنظر: البابكية، ص٧١ وص٨١ والهامش٢١٤ والهامش٢٧٦ والهامش ٢٧٧ والهامش٢٨٨. أنظر أيضاً اليعقوبي، التأريخ، ٢/٢١٨، الطبري، تأريخ الرسل، طبعة ليدن، ١/٢٩٠٣، والصولي، محمد بن يحي، أدب الكتاب، تحقيق محمد بهجت الأثري، القاهرة، ١٣٤١هـ، ص٢٢٠.

٢ دار صادر، بيروت، ص٢٣٣.

٣ الفردوسي، الشاهنامه، ترجمة من الفارسية الى الروسية، مجموعة من العلماء السوفيت الأكاديمين، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٧، الضَحاك من ص٤٩-٨١، قصة كاوه مع الضَحاك، ص٦٠-٨١، وقصة افريدون حتى نهاية ص١٥٢.

ب. الرسالة النيروزية للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله أبن سينا، ص٣١-٤٢.

ج. الرسالة المجهولة الموسومة بـ (ذكر ماجاء في النوروز)، ص٤٧-٤٨.

وقد قدَم الأستاذ عبدالسلام لهذه الرسائل المخطوطة مقدمة للتعريف بعيد النوروز والأحتفاء به في العهود السابقة للأسلام وفي العهد الأسلامي (ص٤-١٥)، نكتفي بنقل بعض ماذكره عن أحتفال المصريين بالنوروز. (ص١٢-١٤)

((كان المصريون القدماء يبدءون سنتهم (الفلكية) بالأعتدال الربيعي، اي وقت حلول الشمس في برج الحمل، وذلك في يوم ٢٩ برمهات ٢٥ آذار (مارس) وكانوا يعتقدون أنَ بدء الخليقة كان في ذلك اليوم، وكانوا يحتفلون فيه أحتفالاً عظيماً، وهذا العيد هو الذي عرف فيما بعد، بعيد شم النسيم. ولما ظهر الحكيم المصري (توت) وجعل رأس سنتهم (المدنية) موافقاً لظهور الشعري اليمانية مع الشمس، وهو الوقت الذي يبتدئ فيه فيضان النيل، وهو اليوم الأول من شهر (توت)، رأوا تخليداً لمأثرة هذا العالم الجليل ان يجعلوا رأس هذه السنة المدنية، عيداً لهم لا يقل في جلالته وروعته عن عيد رأس السنة الفلكية، كما قرروا اعترافاً بصنيع هذا الرجل أنَ يطلقوا أسمه على أول شهر من شهور هذه السنة، وهو شهر توت. وقد سمى المصريون هذا العيد (عيد النوروز)، لم تظهر هذه التسمية الاَبعد دخول العرب مصر. وكان الخلفاء ولاسيما الفواطم يحتفلون فيه أحتفالاً كبيراً))[1].

وينقل الأستاذ عبدالسلام عن المقريزي كلامه على أعياد الفاطميين: ((وكان النوروز القبطي في ايامهم من جملة المواسم، فتتعطل فيه الأسواق، ويقل فيه سعي الناس في الطرقات، وتفرق فيه الكسوة لرجال اهل الدولة واولادهم ونسائهم، والرسوم من المال وحوائج النوروز))[2].

وينقل عن ابن زولاق: ((وفي هذه السنة- يعني سنة ثلاث وستين وثلثمائه - منع المعز لدين الله من وقود النار ليلة النوروز في السكك، ومن صب الماء يوم النوروز. وقال في سنة اربع وستين وثلثمائة: وفي يوم النيروز زاد اللعب بالماء ووقود النيران، وطاف أهل الأسواق وعملوا فيلة وخرجوا الى القاهرة بلعبهم ولعبوا ثلاثة أيام،

---

١ نوادر المخطوطات، ط ١، القاهرة، ١٩٥٤، ١٢/٢.

٢ ن. م، ١٣/٢.

واظهروا السماجات والحلي في الأسواق، ثم امر المعز بالنداء بالكف، وألا توقد نار ولايصب ماء، واخذ قوم فطيف بهم على الجمال))[1].

ثم يورد الأستاذ عبدالسلام، اقوال مؤرخين آخرين عما يجري بعيد النوروز بمصر ايام الفاطميين[2]. ويختم المقدمة عن النوروز بقوله: ((هذه صورة لما كان الحال عليه في عيد النيروز بمصر ايام الفاطميين، يرسمها لنا المقريزي وغيره من المؤرخين. وهي تدلنا على مبلغ ماكان عليه التآخي والمشاركة وطيب المجاملة، بين المسلمين واخوانهم المسيحيين))[3].

كما قدَم الأستاذ عبدالسلام هارون، لكل رسالة حققها ونشرها في كتابه: (نوادر المخطوطات)، بمقدمة توضيحية بسيطة. فقد كتب عن كتاب النوروز لأبن فارس: ((لعل أول ما يتبادر الى ذهن القارئ ان كتاب ابن فارس في النيروز يتضمن الكلام في النيروز وتأريخه ورسومه، ولكن ابن فارس لم يقصد في كتابه هذا القصد، بل اراد به ان يكون بحثاً لغوياً جمع فيه الألفاظ التي توافق كلمة (نيروز) في صوغها ووزنها. ونسخة النيروز هذه نسخة نادرة هي نسخة المغفور له العلامة أحمد تيمور باشا، وهي محفوظة في المكتبه التيمورية، برقم ٤٠٢))[4].

وعن الرسالة النيروزية لأبن سينا، كتب الاستاذ عبدالسلام مقدمة نجتز منها: ((وهذه رسالة طريفة أخرى تنتسب الى النيروز، وهي الرسالة (النيروزية) أو (النوروزية) للرئيس أبن سينا، يغوص فيها الشيخ الرئيس على المعاني الكامنة في فواتح عدة من سور القرآن الكريم، وهي الفواتح المركبة من حروف هجائية مثل (ألم) و(حم). وقد ساق ذلك كله في أسلوب فلسفي مبني على مبادئ رياضية منطقية. وقد ألَف أبن سينا هذه الرسالة، ورسمها بأسم السيد الأمير أبي بكر محمد بن عبدالله، لتكون هدية في يوم النوروز))[5].

أمَا الرسالة الثالثة، فقد قدَم لها عبدالسلام بما يلي: ((وهذه رسالة أخرى تبحث في أمر النيروز وما يدل عليه طالعه على مدار الأيام السبعة. هو فن من أساطير الأولين،

---

١ ن. م، ١٣/٢.

٢ ن. م، ١٣/٢-١٤.

٣ ن. م، ١٤/٢.

٤ ن. م، ١٥/٢.

٥ ن. م، ٢٨/٢.

ولكنه تسجيل للحركة العقلية في تلك العصور القديمة. وهذه الرسالة في مجموعة جلبها معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية من مكتبة مراد ملا بتركيا برقم ٣٣٨ مصوَرة في (الفلم) رقم٩١٦ وعنوانها: (ذكر ماجاء في النيروز، وحكافيه مما فسره بطليموس الحكيم ووجده عن علم دانيال). وقد آثرت أنْ أنشرها في هذه النوادر، لتجد من يستطيع تحقيق نسبتها وتعيين مؤلفها، ولتكون تتمة المعارف القديمة التي ذكرتها في البحث الذي قدمت به هذه المجموعة النيروزية، وبيانا للأهتمام الذي كان يوجهها القدماء الى (النيروز))[1].

كتاب النيروز، لأبي الحسين أحمد بن فارس[2].

((قال: الشيخ ابو الحسين أحمد بن فارس–رحمه الله–: سألت أعَزك الله عن قول الناس يُوم نيروزٍ، وهل هذه الكلمة عربية، وبأي شيء وزنها؟. وأعلم أنَ هذا الأسم معرب، ومعناه انه اليوم الجديد، وهو قولهم (نوروز) الاَ أنَّ النيروز أشبه بأبنية العرب، لانه على مثال فيعول. وكان الفّراء، يقول: يبني الأسم الفارسي أيَ بناء كان إذا لمْ يخرج عن ابنية العرب. والذي جاء من الأسماء العربية على فيعول قليل. وانا اذكر ماحضرني ذكره))[3].

ثم يأتي على ذكر الأسماء وشرحها وذكر الشواهد وسوف أكتفي بأيراد تلك الأسماء دون الشروح الكثيرة والشواهد العديدة [ح. العزيز]: ((أيلول، وهو اسم شهر غير عربي، وبيروت، اسم بلد، (البيقور)، لجماعة البقر، والتَيهور–الرملة المشرفة، ويقال انها المفازة، (التيقور) من الوقار، (الحيزوم)، الصدر، و(حيزوم) يقولون: اسم فرس جبريل، (الخيشوم)، الأنف (الَديبوب)، الذي يسعى ويدَب بين الناس، (الدَيجور)، الظلام، (الزَثيون) اسم جبل وماكول، (الَديقوع) الجوع الشديد، (السَيهوك والسيهوج) اسمان للريح العاصف، (الصيخود) الصخرة الملساء الصلبة، (صيَوب) سهم صائب، (فيَول) الراي، اي فائل الرأي، (البيوت) مايبيت، (صيمون) بلد، (الطَيهوج) طائر، (العيشوم) نبت (العيثوم) الفيل (عينول) بلد (الغيذور) الحمار، (فيرون) اسم اعجمي معرب، (القيدود) الفرس الطويلة، (القيدوم) من كل شيء: أوله

---

١ ن. م، ٤٦/٢.

٢ ن. م، ١٨/٢–٢٥.

٣ ن. م، ١٨/٢.

(كيعوم) اسم، (خيطوب) موضع، (جيحون) فارسي، (قيطون) فيما يقال بيت الحمار، (العيهوم) الجمل الضخم، (الهينوم) مايسمع من صوت ولايفهم، (أيوَب) أسم (حيَول) اسم رجل (الصيَور) من قولهم لا عقل له ولا زبد ولا صيَور، يريدون ما يصادر اليه من رأي أو حزم (ديَور) يقال ما بها ديور ولا ديار، اي ما بها قطين دار (العيوق)، نجم، الفيَوم بلد، (القيّوم) القائم، (الكيّول) مؤخر الصف في الحرب))[1].

الرسالة النيروزية، للشيخ ابن سينا، (خدم بها خزانة السيد الأمير أبي بكر محمد بن عبدالله، وجعلها هدية في يوم النوروز، وقد وسمها بالنوروزية): ((كلٌ تنزع به همته الى خدمة سيدنا ومولانا الشيخ الأمير (السيد أبي بكر محمد بن عبدالله–أدام الله عزَه– بتحفة تجود بها ذاتُ يده. ولما رغبت في أكون واحد القوم، ومتابعاً للسواد الأعظم في إقامة الرسوم النيروزية، وكانت حالي تقعد بي عن اهدائه تحفة دُنياويَّة، تشاكل خزانته الكريمة، ورأيت الحكمة أفضل مرغوب فيه وأجل متحف به لاسيَّما (الحكمة الألهية، وخصوصاً ماكان حُكماً ملَياً ثم كان يكشف سراً هو(من) أغمض أسرار الحكمة والملِّة، وهو الإنباء عن الغرض المضَّمن في الحروف الخاصة فواتح عدَة من السوَر الفرقانية –اتخذت فيه رسالة وجعلتها هديتي النيروزيَّة اليه– فإن أفضل الهدايا الهداية، وأشرف التُحف الحكمة – ووثقت بلُطف موقعها من نفس مولاي الشيخ الأمير السيد (أدام الله عزَه))[2].

ثم يتابع الرسالة في فصول ثلاثة شارحاً معاني حروف مفاتيح السور[3]. رسالة ذكر ماجاء في النوروز وأحكامه (في أصل: وحكا فيه–كما نقلنا سابقاً– [ح. العزيز]، مما فسره بطلموس ووجده عن علم دانيال: ((وهي تبحث عما يحصل اذا صادف النوروز يوم الأحد في مصر ويوم الأثنين ويوم الثلاثاء... وهلمجرا الى السبت. وننقل عن اليوم الأخير كمثال: (وان وافق النوروز (يوم السبت) لزُحل، فان النيل يكون غالباً يبلغ ثمانية عشر ذراعاً. ويلغوا الزيت، ويقع الوباء في العلماء واكابر الناس ومتوسطى العرب، ويكون آخر السنة خيراً والله اعلم بالصواب))[4].

---

١ ن. م، ٢/١٨–٢٥.

٢ ن. م، ٢/٣٠–٣١.

٣ ن. م، ٢/٣٠–٤٢.

٤ ن. م، ٢/٤٨، والرسالة منشورة في الصفحتين ٤٧ و٤٨.

١٦. لخَص ابن الأثير، عزالدين ابوالحسن على بن ابي الكرم، في كتابه: الكامل في التأريخ، معظم روايات من سبقه ولاسيما عن الطبري. فذكر عن بيوراسب: ((... وهو الأزدهاق (الذي يسميه العرب الضَحاك). قال هشام بن الكلبي: ملك الضَحاك بعد جم فيما يزعمون، والله اعلم، ألف سنة، ونزل السواد في قرية يقال لها بُرْس في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلها، وسار بالجور والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سن الصلب والقطع، وأول من وضع العشور وضرب الدراهم))[1].

ويذكر أيضاً: ((وبعض الفرس يزعم ان افريدون قتله يوم النَيروز، فقال العجم عند قتله أمروز نوروز، اي استقبلنا الدهر بيوم جديد، فأتخذوه عيداً. وكان أسره يوم المهرجان، فقال العجم: آمد مهرجان لقتل من كان يذبح))[2].

١٧. كتب الشاعر الفيلسوف الرياضي عمر الخيام النيسابوري رسالة عن النوروز بالفارسية عنوانها (نوروزنامه) وطبعت في طهران عام ١٣٣٠هـ ، ولم أطلَع عليها.

١٨. جاء في كتاب الأنفاس الرحمانية في سلسلة القادرية الطالبانية للشيخ محمد حسام الدين عمر[3]، ذكر لأشعار زهاد ومتصوَفة من الطالبانية بالتركية والفارسية فيها أوصاف النوروز وذكر الأحتفاء به:

أ. للشيخ عبدالرحمن الطالباني (١٢١٢-١٢٧٥هـ)، بالفارسية:

ساقيا عيداست ونوروزاست وأيام بهار
سرزده گل هر طرف اندر كنار جويبار
ابر نيسان بر بساط سبزه گشته خيمه‌سار
يار بر تخت زمرد جاى كرده شهوار
مطرب و چنگ و مغنى جمله در رقص و خروش
خم من در جوش و جان بى صبر و خاطر بى قرار
مينمايد روضهٔ خلد برين از هر طرف
وزنسيم جانفزايش مست گشته هوشيار

---

١ دار صادر، بيروت، ١٩٦٥، ٧٤/١.

٢ ن. م، ٧٦/١.

٣ طبع في كركوك، ١٩٧٣.

جـــام مــــى در كفـــان وز بـــزم رنـــدان بـــاده ده

(خـــالص) بيـــچاره را زان جـــام مـــن دردى بيـــار.[1]

وقد قام بترجمتها مشكوراً الأستاذ محمد الملا كريم، وهي:

ايهـــا الـــساقي ان العيـــد والنـــوروز وايـــام الربيـــع

رفعت الأزهار رؤوسها من كل جانب على ضفاف السواقي

بـات سـحاب نيـسان بمثابـة الخيمـة علـى بـساط الخـضرة

واتخـذت الحبيبـة مكانالهـا علـى العـرش الزمـردي كـأمير الفرســـــــــــــــــــــــــــــــــان

المطـــرب والعـــود والمغـــني، الكـــل في هيـــاج ورقـــص

دن الـشراب يفـور، والـروح دون صـبر، والقلـب بـلا قـرار

ريـــاض الخلـــد الفـــسيحة تلـــوح مـــن كـــل حـــدب

والواعـون بـاتوا سـكارى مـن نـسيمها الـذي يبعـث الـروح

ضـع كـأس الـشراب في الكـف وأعـط خمـراً مـن حفلـة العـشاق

ومـــن الكـــأس تلـــك إعْـــطِ لـــ(الخـــالص) المـــسكين

ببقايــــــا ممـــــا يعلـــــق بأســــــفل الكـــــأس.

ب. وللـشيخ عبـدالقادر نجـل الـشيخ عبـدالرحمن (فـائض) الطالبـاني (١٢٥٠-١٣١٥هـ) قصيدة عن النوروز، بالتركية وهي:

نوروز:

نـــوروز ســـلطانى ينـــه جمـــع ايتـــدى گـــوللردن جـــشم

چـــكدى سراســـر عالمـــه ســـلطان ضـــعف جـــيش علـــم

ســـرماى قتـــل ايتـــدى تمـــام الـــدى شـــــتادن انتقـــام

روى زمينـــــى ايتـــدى رام جـــيش خزانـــه ويـــردى رم[2]

---

١ ن. م، ص١٢٢.

٢ ن. م، ص٢٤٠-٢٤١.

وقد ترجمها مشكوراً الأستاذ احمد تاقانه، نوروز:

ان سلطان نوروز جمع مرة أخرى من الزهور حشما
وكالسلطان فقد نشر على العالم كله جيشاً وعلماً
قتل البرد وانتقم من الشتاء انتقاماً
واخضع له وجه الأرض ودحر الخريف

ملاحظة:

ولد الشيخ عبدالقادر عام ١٢٥٠ هـ. وبدء الدراسة منذ طفولته. وكان يجيد اللغات الكُردية والتركية والفارسية والعربية اجادة تامة. عاش وحيداً وفي عزلة قنوعاً، ديّناً. وقد عبَر عن هذه الصفات بالأبيات التالية.

قناعت:

نه كسب مال ايچون سعى و نه جاهى رغبتم واردر
قناعت چوق يشاسون سايه سنده راحتم واردر
يوق ايس كنج ومالم حكم ران ملك عرفانم
سواد أعظم فقريله گنج وحدتم واردر
شكسته كاسه ى خوان شاه ويرمم كه كاسمده
طعام أمن وآسايش كبى برنعمتم واردر.[1]

وترجمها مشكوراً الأستاذ احمد تاقانه ايضاً وهي:

قناعة:

لم يكن سعيى لكسب المال ولم يكن لي رغبة في الجاه
فالتعش القناعة فقد وجدت الراحة في ظلها
إنْ لم يكن لي كنز أو مال أو علم يسوس الملك
ومع فقر السواد ألاعظم فأن لي كنز الوحدة
ولا ستبدل كأسي المهشم بسفرة الملك فان لي
في كأسي نعمة كالطعام والأمن والسلام

---

١ ن. م، ص٢٤٠-٢٤١.

١٩. من المختصين بشؤون إيران في عهد الساسانيين، المستشرق الدينماركي آرثر كريستنسن، كتب في مؤلفه: إيران في عهد الساسانيين: ((وكان النوروز أكبر الأعياد الشعبية كما هو اليوم في إيران (نوگ روز= بالفارسية نوروز) وهو يوم رأس السنة) ولهذا يطلق على النوروز أيضاً= عيد دورة السنة [ح. العزيز]) الذي يلي عيد فروردیگان مباشرة في السنوات البسيطة. وقد جاء في (الدينكُرد): ان الملوك كانوا يسعدون رعاياهم في جميع الولايات في هذا اليوم السعيد، وكان من يشتغل يستريح ويحتفل بالعيد.

وقد عدد نص پهلوى حديث كل الحوادث الماضية والمستقبلة المتصلة بالنوروز منذ خلق آهورمزد الدنيا ومنذ عهد المجد في التأريخ الخرافي حتى نهاية الدنيا. وقد تحدث عن هذا العيد، عدا البيروني، كتَاب من العرب والفرس كما أنَ شعراء كالفردوسي ومنوچهرى قد تغنوا به. انه عيد ربيعي قد حفظ بعض خصائص، الزگموك zagmok الذي هو عيد البابليين القدماء. كانت الضرائب المجبية تقدَم للملك في النوروز، وفيه يعين أويستبدل حكام الأقاليم، وتضرب النقود الجديدة وتطهر بيوت النار، ويستمر العيد ستة أيام متوالية، وفي هذه الأيام يجلس ملوك الساسانيين للعامة))[1].

وذكر كريستنسن بيوراسب على هذه الصورة: ((بيوراسب الظالم أو الضَحاك (ضحاك عند الفردوسي). وهو الرجل الذي نبت على كتفيه ثعبانان والذي عزله وقيده أفريدون))[2].

وعن رآية الساسانيين الرسمية كتب كريستنسن: ((وكان العلم الساساني (درفش گاويان). يتكون كما يقول القصص التأريخية، من فوطة الحداد كاوگ (كاوه) الذي كان، في الأزمنة القديمة الخرافية، قد أثار الناس على الملك الظالم الضَحاك، ولكن الأوصاف الباقية من هذا العلم الملكي لا ترقى إلاَ الى العصر الأخير من حكم الساسانيين))[3].

وعن هذا العلم كتب أيضاً: ((ويربط الفرس أصل هذا العلم بتأريخهم القصصي ذلك انه عندما بليت الدنيا بألف سنة من حكم الطاغية الغاصب، الضَحاك، بدأ حداد أسمه كاوگ الثورة عليه بان رفع الجلد الذي يأتزر به على رمح ودعا الناس لعزله. وأنتهت الثورة بسقوط الجبار وبأعتلاء أفريدون العرش، وهو شاب من أمراء البيت

---

١ إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيي الخشاب، القاهرة، ١٩٥٧، ص١٦٢.

٢ ن. م، ص١٦٥-١٦٦.

٣ ن. م، ص٢٠٢.

المالك القديم. ومن ذلك الوقت أصبح العلم الذي أُخذ من فوطة كاوه علماً لملوك إيران، وسمي وفقاً لأسم الحداد درفش گاويان أيْ علم كاوگ))[1].

لكن كريستنسن شرح في الهامش رقم (٢) تعقيباً على ذلك بقوله: ((في بحث لي باللغة الدانمركية تناولت تفاصيل هذه القصة التي لم تعرفها الأويستا والكتب الدينية التي ترجع الى العصر الساساني، وانها قد ألفت (مع ذكريات من قصص أخرى غاية في القدم) لتفسير كلمة (درفش گاويان- ومعناه الحقيقي هو (العلم الملكي) (گاويان مأخوذ عن كلمة الأوستية گاو بمعنى أمير أو ملك، قارن ص١٨٨ ملحوظة ١). وأنا لاأستطيع أنْ أقبل الرأي الذي ذكره ليفي وجستي levy, justi الذي قال به حديثاً سار (klio، (٣) ص٣٤٨ وما بعدها)، وهو ان العلم الماثل على الفسيفساء المشهور الخاص (بواقعة الأسكندر) وعلى بعض النقود القديمة في فارس هو درفش گاويان))[2].

ويبين كرسيتنسن أهمية هذا العلم بقوله: ((إنَ درفش گاويان والتاج كانا من شعائر الملك، وكان يوضع حين الحرب بجانب تخت الملك، وكان هذا يعَين خمسة موابذة ليحملوه أمام الجيش وهو يسير للقتال، ويقول، الشاعر (يقصد الفردوسي، الذي ينقل عنه [ح. العزيز]) أنه كان أثناء المعركة يُعطى لأكفأ أبطال الملك))[3].

٢٠. كتب مترجموا شاهنامه الفردوسي من الفارسية الى الروسية تعقيباً وتحليلات علمية وشروحاً لبعض نصوص الشاهنامة، نقتطف منها مايلي: ((قائد الشعب المنتفض-كاوة))[4]. ((نعثر لدى الفردوسي على قصة عن انتفاضة الحداد كاوه ضد الطاغية الضَحاك))[5]. ((الحداد كاوه-حداد مثير أنتفاضة شعبية ضدَ الطاغية الضَحاك- من أكثر صور المناضلين وضوحاً وبطولة في شاهنامة. لا يشاهد أسم كاوه في الأفيستا والأدب البهلوي (أنظر ملاحظة كريستنسن التي سنوردها فيما بعد [ح. العزيز]). مع ذلك فأن هذا ليس ببرهان على تأخر نشوء القصة، بل بالعكس، يؤكد الى حدما على اساسها الشعبي ويغدو كاوه فيما بعد سلفاً للعوائل الأرستقراطية النبيلة

---

١ ن. م، ص٤٨٣، من المهم ملاحظة ماأورده كريستنسن في الهامش رقم (٢).

٢ ن. م، ص ٤٨٣، الهامش رقم (٢).

٣ ن. م، ص٤٨٤.

٤ ص٥٤٣.

٥ ن. م، ص٥٦٩.

في زمن الأرشاقيين[1] والساسانيين. ويبدو غير مقنع مقابلة أسم كاوه بـ(ملك) على غرار كاوي الأفيستا (كابي– باللهجة الدارجة. أنظر ملاحظة كريستنسن، التي أوردناها حول تسمَية العلم [ح. العزيز])[2]. ((الرآية الكاوية (بالأصل كاوياني درفش) علم الدولة الإيرانية في عهد الساسانيين (ومن الممكن ايضاً في العهد الفرثي طالما تظهر صورته في المسكوكات الأرشاقية)[3]. محاه العرب بعد انتصار القادسية في ٦٣٧م.

وعلى ما يبدو، رُبَّما كان أسمه الرسمي علم الأمراء أو العلم الملكي. ولكن، من المحتمل، قد أختلطت في مصادر الفردوسي البهلوية تسمية العلم (الكياني)= (الأميري أو الملكي) [ح. العزيز] بأسم كاوه رُبَما لأنَ الأسطورة الشعبية عن الحداد كان من غير الممكن استبعادها من الأطار العام للقصة. وتُعَد (القصة عن الحداد) التي في الشاهنامه ذاتها ومعالجة الفردوسي لها، واحدة من أوضح مظاهر النزعة الشعبية للقصيدة))[4].

٢١. يشير كرسيتنسن بالملاحظة التالية: (ينقد روزن المقدمة المجهولة المؤلف لشاهنامه الفردوسي، والحديثة نسبياً، والتي بنى عليها الرأي بأن المصدر الأساسي للفردوسي هو ترجمة نثرية للخداي نامة عن البهلوية، ترجمة مستقلة عن التراجم العربية، فيقول بشيء من الأحتياط، ان المصدر الرئيس الذي استقى منه الفردوسي كتابه مأخوذاً عن المصادر العربية التي نقل عنها المورخون العرب الذين بقيت كتبهم في أيدينا))[5].

٢٢. كتب آدم متز عن الأعياد والطقوس والممارسات الأبتهاجية في البلاد الأسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجري في كتابه: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (٤٣٦)، مايلي: ((وكانت أعياد رأس السنة ثلاثة:

١. عيد رأس السنة الفارسية والشامية، وهو أول الربيع

٢. عيد رأس السنة القبطية بمصر، وهو في آخر أغسطس

---

١ عرفت سلالة ملوك الفرس الفرثيين (٢٤٧ ق. م–٢٢٦ ب. م) بالأرشاقية نسبة الى أرشاق (araaces) الذي كان ابرز شخصية قاد الثورة على السلوقيين–أنظر: د. طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ط٢، بغداد ١٩٥٦، ٢/٤٦٦.

٢ المصدر السابق، ص٦١٤.

٣ أنظر: ملاحظة آرثر كريستنسن حول الراية في الهامش رقم (٢)، إيران، ص٤٨٣، هامش هذا المقال رقم (٥٩)، ح. العزيز.

٤ المصدر السابق، ص٦١٤.

٥ إيران، ص٤٨.

٣. عيد راس السنة الهجرية، وهو متنقل في أثناء السنة الميلادية.

وكان الى جانب هذه الأعياد آثار رأس السنة الفارسية القديمة، وهو في وقت الأنقلاب الصيفي. وكانت العادة عامة في الأحتفال بعيد النيروز–وهو مبدأ السنة الشمسية– بتبادل الهدايا، فكان الخليفة في بغداد يفرَق على الناس أشياء منها صور مصنوعة من عنبر، منها ورد أحمر مثلاً[١]. وكان رسم ملوك السامانيين ببخارى أنْ يخلعوا فيه على قوادهم الخلع الربيعية والصيفية[٢].

وكان خلفاء الفاطميين يهدون للناس فيه الكسوات والطعام[٣]. وفي هذا اليوم كان اصحاب السماجات يظهرون بين يدى الخليفة، فينثر عليهم الدراهم، وكانوا يقتربون منه للقطها، حتى يحكى أنَه دخل إسحاق على المتوكل في يوم نورون، وأصحاب السماجات بين يديه، وقد قربوا منه، حتى جذبوا رداءه، فغضب اسحاق وخرج، فأمر المتوكل برَده، وسأله فقال له: أتجلس في مجلس يتبذلَك فيه هؤلاء الكلاب، حتى يجذبوا ذيلك، وكل واحد منهم متنكر بصورة منكرة، فما يؤمن ان يكون فيهم عدوَ، فيثبت بك، فمتى كان يُستقال هذا، ولو أخليت الأرض منهم! فقال المتوكل: يا اباالحسين، والله لأتراني على مثلها أبداً))[٤].

ويورد متز، بعض صور ممارسات الناس في تلك الأعياد ومنها رش الماء فيقول: ((وكانت العادة في رأس السنة الفارسية (وهو النوروز [ح. ق. العزيز]) والقبطية ان يرش الناس بعضهم بعضاً بالماء، وقد مُنع ذلك في المشرق عام ٢٨٢هـ–٨٩٥م[٥]. على أنَ البيروني يتكلم عن الرش ووجده عام ٤٠٠ هـ[٦]. ويحكى لنا الرحالة الصيني وانج ين تي (wang-yan-te) الذي طاف بالمشرق بين عامي٩٨١م و٩٨٣م عن أهل مدينة طرفان (كانتشانج) انهم يعملون انابيب من الفضة والنحاس، ويملؤنها بالماء، ويرش

---

١ ن. م، ٢/٢١٤ واشار في الهامش (٢) الى كتاب الديارات للشابشتي، ص٢٢ب.

٢ ن. م، ٢/٢١٤ هـ (٣) واشار للاثار الباقية للبيروني، ص٢١٧.

٣ ن. م، ٢/٢١٤هـ (٤) واشار الى الخطط للمقريزى، ١ص٢٦٨.

٤ ن. م، ٢/٢١٤ واشار في الهامش (٥) الى كتاب الاديارات، ص١١٥–ب.

٥ ن. م، ٢/٢١٥ واشار في الهامش الى تأريخ الطبري، ٣/٢١٤٤.

٦ ن. م، ٢/٢١٥ واشار الى الاثار الباقية، ص٢١٥، ٢١٨.

بعضهم بعضاً، وقد يمزحون أحياناً فيرشون الماء بأيديهم، وهم يزعمون انهم بذلك يضعفون حرارة المزاج، ويدفعون الأمراض))[1].

[بقيت ممارسة رش الماء في وسط وجنوب العراق حتى ثلاثينيات القرن العشرين في عيدي النوروز (عيد دورت اى دورة السنة) وميلاد فاطمة الزهراء (عيد فرحة الزهرة). وفي الأخير ترش الأصباغ أيضاً مع ترديد أهزوجة: (هاى فرحة الزهرة ومابيها زعل)، اي لا يستوجب الغضب لدى فرح الزهراء. ح. ق. العزيز].

((وكان العامة بمصر في النيروز ينتخبون رجلاً يُسمونه امير النوروز، فيطلي وجهه بالدقيق او الجير، [الجص=ح. ق. العزيز] ويركب في الشوارع على حمار وعليه ثوب احمر او اصفر، ويسير معه جمع كبير، فيتسلط على الناس في طلب رسم رتبة، وفي يده دفتر مثل دفتر المحتسب، فمن لم يدفع الرسم يرش بالماء ممزوجاً بالاقذار، وكان الناس يضرب بعضهم بعضاً بالجلود والانطاع، الفقراء في الشوارع و النبلاء في دورهم، ورجال الشرطة لايعترضون ويستخف بحرمته" فاما ان يفتدي نفسه، واما ان يفضح، وكان يرش الناس الماء في الحارات، ويحيى المنكر في الدور اهل الخسارات" وكان التلاميذ في مكتبهم يهجمون على معلمهم وكثيراً مايرمونه في البئر، حتى يفتدي نفسه بالمال، وفي عام ٣٣٥هـ-٩٤٥م منع السلطان من رش الماء، وفي عام ٣٦٣هـ-٩٧٤م ابطل الخليفة هذا العيد، ولكنه عمل في العام الثاني على اكبر صورة، وقد استمر يؤدب الناس بثلاثة ايام، فلم ينفع التأديب[2]، وظل جارياً في كل عام حتى ابطله السلطان برقوق في اواخر القرن الثامن الهجري[3].

ونستطيع ان نتبين في العادة الجارية بمصر انها تشبه عيد الكرنفال شبها واضحاً، لان ايام الكبس التي ينتهي بها السنة القديمة عند الجميع يكون الامر فيها الامير من الغوغاء، {ص٢١٦} وهي تسير مع النيروز، وتتمشى مع القمر متنقلة في التقويم[4]. وقد

---

١ ن. م، ص٢١٥ هامش (٣) واشار الى JA, ١٨٤٧ IP.٥٨

٢ الحضارة الاسلامية، ٢١٥/٢ واشار في الهامش (٤) الى الولاة (الكندي والمقريزى في الخطط، ج١ ص٢٦٧، والنيروز في مصر دوزى ص٥٨.

٣ ١١-ن. م، ٢١٥/٢هـ (٥) - الخطط، ج١، ص٢٦٩، ٤٩٣.

٤ ن. م، ٢١٦/٢هـ (١) وكذلك في اوربا في الايام اليت بين ليلة الميلاد وليلة الفطاس ففي بعض اجزاء المانيا يضرب الاطفال آباءهم واربهم في عيد الميلاد، وكذلك في بلغاريا يضرب الخدم ساداتهم في رأس السنة.

بقى من آثار الاحتفال برأس السنة الفارسية رش الماء حتى عام ٤٠٠هـ[١]، ولايزال الرش بالماء يعمل الى اليوم عند النصارى في عيد الصعود، ويُسمى (خميس الرشاش) الى اليوم[٢]. وقد رايت الرشاش بنفسي ببغداد)).

وثم عيد يسمى عيد الكوسج، وهو يشبه عيد الكرنفال، ويومه يكون مع الايام الخمسة التي تكبس بها السنة الفارسية، وكان الاحتفال به في وقت من الاوقات يكون في آخر فبراير، ولكنه وقع في اول نوفمبر بسبب الكبس في السنة الفارسية. وكان الكوسج يركب على بغل، ويطوف الشوارع بالمدن الفارسية والعراقية، ويطالب الناس، فمن تأخر في دفع ماعليه, رشوا عليه ما يفسد ثيابه، ويزعم البعض ان الله في هذا اليوم يقدر حظوظ الناس من سعادة او شقاء، كما كان الناس يعتقدون ذلك في اول السنة قديماً، وكانت هذه الايام ايام اللهو والطرب واظهار السرور عند الفرس.[٣]

وكان بعد عيد النوروز بمائة واربعة وتسعين يوماً عيد المهرجان، وكان يعتبر اول ايام الشتاء، وظل الى جانب النيروز اكبر الاعياد، وكان الناس يتهادون فيه، كما يتهادون في النيروز. وكان القواد و رجال دار الخلافة تخلع عليهم فيه ملابس الشتاء[٤]، وكان العامة يغيرون فيه الفرش والالات وكثيراً من الملابس[٥]، وكان هذا العيد يمتاز خاصة بان الرعية يهدون فيه الى السلطان. وقد جاء المهرجان مرة، وابو اسحاق الصابي في الحبس بامر عضد الدولة، فكتب اليه قصيدة، وبعثها اليه مع درهم خسرواني وجزء من كتاب، فكان مما قاله:

ايتك الهدايا فيه بين موفر	على قدر المهدي وبين زهيد
فكان احتفالي في الهدية درهماً	يطير مع الانفاس يوم ركود (ص٢١٧)

١ ن. م، ٢١٦/٢هـ (٢) الاثار الباقية للبيروني ص٢٦٦.

٢ ن. م، ٢١٦/٢ هامش رقم (٣) واشار الى مجلة المشرق، مجلد٣، ص٦٦٨.

٣ ن. م، ٢١٦/٢، الهامش رقم (٤) واشار الى مروج الذهب للمسعودي، ج٤١٣/٣ والاثار الباقية، ص٢٢٥، والقزويني على هامش الدميري ج١ ص ١٢٧ والثعالبي في مجلة: (Zdmg, VI, S, ٣٨٩)

٤ ن. م، ٢١٦/٢ الهامش (٥) واشار الى يتيمة الدهر، ج٤، ص ٦٥ والاثار للبيروني، ص٢٢٣، وديوان كتابهم في كثير من المواضع.

٥ ن. م، ٢١٦/٢ هامش رقم (٦) واشار الى مروج الذهب، ج٣، ص٤٠٤، وسكُردان على هامش المحلاة ص١٦٣.

وجزءاً لطيفاً ذرعه درع عيا وتقيده بالشكل مثل قيودي[1]

يرى متز بأنَ الأعياد عند المسلمين تدلَ على مقدار رقة المظهر الإسلامي الذي يحيط بالحياة العامة، فقد كان المسلمون يحتفلون بجميع الأعياد النصرانية، طول العام، وكان معظم هذه الأعياد النصرانية تتجلى فيها عادات اقدم من ذلك، وكثير المواضع التي كان يحج اليها المسيحيون في مصر والعراق انما كانت مواضع مقدسة عند الوثنيين من قبل، ولم تكن اعياد القديسين التي كانت تعمل في الأديرة الناشئة هناك الا تجديداً لأعياد الآلهة القدماء.

٢٣. حول مصادر الشاهنامة، كتب بروكلمان: ((والحق ان الأساطير المتصلة بملوك الفرس وأبطالهم كانت حتى ذلك الحين تُنقل بطريق الرواية، في المحل الأول، وان تكن آساسها قد وضعت قبل ذلك في المؤلفات النثرية البهلوية التي نقلها ابن المقفع الى اللسان العربي، جاعلاً أباها متناول المؤرخين العرب وبخاصة الطبري. وفي سنة ٩٥٧ عهد موظف كبير يدعى ابا منصور المعمري الى اربعة من الرجال في ان يعيدوا وصياغة هذه الأساطير كلها في كتاب يضعونه نثراً باللغة الفارسية الحديثة لـ(أبي منصور بن عبدالرزاق) حاكم طوس، في خراسان، بيد ان اولى المحاولات الى اخراج هذه، الثروة الأدبية في الثوب الفني الجدير بها كانت محاولة الشاعر دقيقي الذي لمع في بلده نوح بن منصور الساماني (٩٧٦-٩٩٧)، ولكنه قتل بيد أحد الغلمان، ولما ينظم الانحواً من ألف بيت. وفي حوالي سنة٩٩٠ نهض بهذه المهمة من بعده الفردوسي، الشاعر الطوسي، وكان قد تخطى الستين، فأتمَها في أحد عشر عاماً. والواقع اننا نقع في الشاهنامة (كتاب الملوك) على روح الأسلوب الملحمي الفارسي في قمة أكتماله، وانَها لتكشف، برغم نمطيتها ورتابتها، عن عبقرية شعرية بارعة))[2].

٢٤. يرى المعني بدراسة الأدب الإيراني المستشرق براون: ((بان الشاهنامة لا يمكن ان ترقى الى مستوى (المعلقات) العربية، وهي وان كانت المثال والقالب اللذين أحتذتها اشعار الملاحم في اراضي الاسلام قاطبة، الاانه لايمكن من ناحية الجمال والعاطفة والذوق الفني مقارنتها بأجود الأشعار التعليمية أو الروائية أو الغزلية

---

١ ن. م، ٢١٧/٢ هامش رقم (١) واشار الى يتمة الدهر، ج٢، ص٥٨.

٢ كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الأسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت،(ط٥)، ١٩٦٨، ٢٧٠.

التي قالها شعراء الفرس))[1]. وقد عاب براون الشاهنامه: ((فطولها مبالغ فيه.. وهي تشمل كل التأريخ الخرافي الذي عرفته إيران منذ أقدم الأزمنة الى الفتح العربي... كذلك مملة من حيث الوزن..بل ان التشبيهات الكثيرة التي تتردد فيها تبدو لى مملة مضجرة الغاية))[2].

٢٥. بشير آرثر كريستنسن الى ان نولدكه يظن بأن الخداى نامه البهلوية كانت مصدراً أصيلاً لأقدم الكتب العربية والفارسية التي تناولت تأريخ إيران قبل الأسلام. ويذكر كريستنسن ان أشهر التراجم العربية لخداي نامة ترجمة أبن المقفع وأنَ هذه الترجمة كما يرى نولدكه، هي الأصل وهي الأساس اما المصدر الأساسي الذي نقل عنه الفردوسي في الشاهنامه فهو ترجمة فارسية للنص اليهلوى لـ(خداي نامه)، وهي ترجمة لاصلة لها بترجمة ابن المقفع. ((ولكن نظرية نولدكه هذه عدلت بعد ان درس العالم الروسي البارون فون روزن، هذه القضية من جديد في بحث له باللغة الروسية عن موضوع التراجم العربية لـ(خداى نامه) سنة ١٨٩٥. وتلخص النتائج القيمة لهذا البحث فيما يلي: ان المصادر التي اشار اليها حمزة الأصفهاني وغيره من مؤرخي العرب بجانب ابن المقفع قد تكون كلها متأخرة عن أبن المقفع ولكنها لم تنقل جميعاً عنه وحده أو عنه بوجه خاص، ولوانه من الجائز ان يكون بعضها قد استفاد من ترجمته. ومن بين هذه المصادر المشار اليها ترجمات مستقلة عن الأصل اليهلوى))[3].

وينقل كريستنسن رأي روزن (أوردناه في-٢١-[ح. العزيز] عن مصادر الفردوسي: ((ان المصدر الرئيسي الذي أستقى منه الفردوسي كتابه مأخوذ عن المصادر العربية نفسها التي نقل عنها المؤرخون العرب الذين بقيت كتبهم في أيدينا))[4]. إنَ الميدان الفسيح الذي خصَ به الفردوسي لأسطورة كاوه (من البيت ١٦٣٩-الى البيت٢٣٢٠) هو الذي حملنا على هذه الأستطراد حول الفردوسي وملحمته الشاهنامه، ومصادره الأساسية.

---

١ ادوارد جرانظيل براون، تأريخ الأدب في إيران، من الفردوسي الى سعدي، ترجمة د. ابراهيم امين الشواربي، القاهرة، ١٩٥٤، ص١٦٨.

٢ ن. م، ص١٦٩.

٣ إيران، ص٤٦-٤٧.

٤ ن. م، ص٤٨، أنظر الهامش رقم (٢) حول المصادر والمراجع التي تبحث عن الخداي نامة.

الخلاصة

هذا غيض من فيض عما كتب عن النوروز وما يتعلق به، ولايسعنا، في هذه الألمامة البسيطة ولضيق الرقعة في مجال النشر، إلاَ أنْ نعتذر عن عدم ذكر كلَ ما كُتب. ومن هذا الأستعراض السريع يمكننا أنْ نستخلص بأنَ النوروز:

١. عيد شعبي ذو سمات فولكلورية متشابهه ومتقاربة (أيقاد النيران، صب الماء، تقديم الهدايا... الخ)، برغم تباين أنتماءات الشعوب المحتفية به عرقياً وعقائدياً وأجتماعياً الأمر الذي يدل على عمق التفاعل المتبادل المستمر بين الشعوب عبر سلسلة من علاقات الأتصال والتعاون والتداخل والسيطرة، من أخذ وعطاء ورفض ومقاومة وأنفتاح وأنغلاق، التي نجم عنها التأثير الحضاري المتبادل حتى في المأثورات والتقاليد، كما في مصر أيام الفاطميين، مثلاً.

٢. للنوروز أمتداد عمودي عميق في تأريخ الشعوب السحيق حيث يتخطى العهود التأريخية الى ماقبلها من عهود الأساطير الخرافية.

٣. وشغل، من حيث الرقعة، أحتفالاً ونسميه، أمتداداً أفقياً واسعاً غطت ساحته هضاب الپامير والتبت وشمال غرب الهند وما وراء النهر الى وادي النيل عبر إيران وآذربيجان والأناضول والعراق. وكان أحتفال شعوب هذه المناطق، رغم تباين أجناسها ولغاتها وعقائدها وتقاليدها، بالعيد في عهود سحيقة ولاحقه، فكما أُحتفل به في هذه المناطق منذ القدم وأستمر في العهود الأسلامية، يحتفل به اليوم في إيران وأوآسط أسيا وفي العراق.

٤. رغم أنَ المصادر تجمع على انه عيد أنقلاب فصلي، ويحتفل به (لمدة ستة أيام، ابتداء من٢١ آذار) أبتهاجاً بالربيع بعد أنحسار الشتاء القاسي، فأنَ غالبية التصوَرات الموروثة عنه تقرن هذا التغيير الطقسي بأحداث سياسية وأجتماعية مجسدة لأنتصار قوي الخير على قوى الشر- التي كانت حصيلتها تمكين الأمير (من البيت الملكي القديم) أفريدون من الوصول الى السلطة تحقيقاً للعدل والأنصاف، بعد القضاء على الطاغية المستبد (الضَحاك) بمساعدة قوى الشعب المنتفضة بقيادة كاوه الحداد الكُردي، الذي اهوى بمطرقته على رأس الباغي المتجبر الضَحاك-رمز قوى الشر. واذا كانت الدراسات المنهجية العلمية المعتمدة على الملموسيات الآثارية والعراقة (الأثنوغرافية Ethnography- علم خصائص الشعوب) لم تعثر أو تصل على أساس مادي لهذه الأساطير الموغلة في القدم، فأنَ تلك الأساطير تعَبر، من دون شك،

عن طموحات الشعوب المقهورة والمترقبة ظهور المنقذ من وسطها لخلاصها من الظلم والجور المستديم، المُعبر عنه بعشرة آفات، بألف عام من الطغيان).

٥. أُتخذ مئزر الحداد كاوه علماً رسمياً (درفش كاويان) في عهد الدولة الساسانية، ولربَما في عهد الدولة الفرثية، رغم أختلاف العلماء حول أصل التسمية. كما تُوقد النيران أيام العيد تذكاراً لنار كيرالحداد الثائر كاوه.

٦. تذكر بعض الروايات على ان الذين تمَ أستيحاؤهم (منحهم الحياة) من المصير المحتم-القتل بزعم أطعام الحيَتين على كتف الضَحاك- قد شكَلوا نواتات الشعب الكُردي.

٧. ترد الأشارات الى أنَ الظلم القاسي أنَما كابدته جماعة كاوه فحسب (خطاب كاوه ومحاججته للضَحاك).

٨. تجمع الروايات على ان كاوه الحداد كان من بين الذين شملهم عسف وجور الطاغية الضَحاك وانه كان هو اللسان المُعبر عن المظلومين والمنفذ الحقيقي لأرادتهم وطموحاتهم في أنهاء إلظلم. وتأسيساً على ماأوردنا في الفقرتين (٦، ٧) فأن الحداد كاوه في الأغلب كان كُردياً.

٩. إنَ أسم الضَحاك معرَب عن تسمية أجنبية:

أ. أزدهاق (أجدهاق)، وتعني: حيوان خرافي، تنين، أو مايشابهما من تصوَرات فنطازية(سحرية).

ب. ده آك، وتعني عشرة آفات. وقد قُصد به ان صاحب الأسم كان قد أذاق الشعب مرارة عشرة بلايا.

١٠. غالبية المصادر تشير الى ان فترة حكم الضَحاك قد أمتدت الى ألف سنة وقد أنتبه عدة مؤرخين الى عدم معقولية الخبر (اليعقوبي- مثلا). وبأمكاننا ان نعتبر هذا الزمن تضخيماً لمكابدة الرزايا والبلايا التي حلَت بالشعب لمدة طويلة عُبَر عنها (بالأزدهاق، أوده آك) لألف عام، حتى قُيَض للشعب ان ينتصر في يوم ربيعي جديد.

١١. أعتبار يوم انتصار الشعب على الظالم الباغي يوماً جديداً في حياته (أمروز نوروز). وأستمر هذا الأعتبار لدى الشعوب حيث أستقبلته وتستقبله بالمسرة والأفراح.

١٢. لم ير كثير من المسلمين حرجاً في الأحتفاء بالنوروز. لذلك أستمروا في الأحتفال به بيد أنَ الخليفة عمر بن الخطاب أبطل جباية ضريبتي (هديتي) عيدي النوروز والمهرجان، وقد حاول الخليفة عثمان إعادة الجباية الاَأنه جوبه بمعارضة

أرغمته على الكف عن المحاولة، غير أنَ معاوية أبن أبي سفيان أرغم الناس على دفع ضريبة عيدي النوروز والمهرجان كما كان الحال قبل الأسلام[1]. لقد أحتفلت الشعوب بالنوروز بطرائقها الخاصة وتميَز الأكراد بعمق أبتهاجهم لأنَ الأنتصار قد حقَقه شعبهم بقيادة منتفض منهم كان حداداً.

١٣. أبتهج وأشاد علماء وشعراء ورجال دين ومتصوفه مسلمون من مختلف الشعوب بعيد النوروز وأحتفوا به وخلدوه برسائلهم واشعارهم وممارساتهم.

١٤. تذهب بعض المصادر الى ان الضَحاك قد سكن العراق في منطقة بابل وأتخَذ مدينة برس (الواقعة جنوب الحلة بنحو ٢٠ كم على طريق الحلة –الكفل، وهي مدينة بارسبا Barsipa بورسبا، برس نمرود (والعامة تسمى آثارها برز نمرود والأغنية العراقية المشهورة: صبح برز غرگان من دمع العيون – هي عن اثرها المعروف– والأساطير القديمة تذكر بأن الأله مردوخ ولدت له زوجته صربنيتم إبنه الشهير (نابو) أو (نبو)) أله المعرفة والكتابة والقلم، وأشتهرت مدينة (بورسبا) بكونها مركز عبادته حيث معبده فيها يسمى (اي–زيدا E-zida) [2] بينما تذكر مصادر اخرى مدينة نرس– وهي غير برس– الواقعة على الفرات على طريق الكوفة. كذلك تشير المصادر الى ان كاوه من سكنة مدينة أصفهان أو مدينة بابل.

١٥. تردّد في أغلب الأدبيات التي تناولت أسطورة الضَحاك وكاوه، ولاسيما الفارسية، مبالغات غير معقولة (موضوع الحيَتين على كتف الضَحاك، عمره الذي دام الف عام وحكمه الذي دام ستمائة عام)، وبقاؤه رهين الحبس بجبل دونباوند الى أبد الأبدين..ألخ) وقد أنتبه غير قليل من المؤرخين الى النهج الفنطازي في نسج هذه المبالغات، نذكر بهذا الصدد ملاحظة اليعقوبي، وقول الأصطخري: (ويتحدث في خرافات الفرس أنَ الضَحاك حي في هذا الجبل)، وقول الثعالبي: ((وفي اكاذيب المجوس وكبائر مُحالاتهم انَ الضَحاك يعد في الأحياء بجبل دنباوند))[3].

---

١ الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص٢٤، اليعقوبي، التأريخ، ٢١٨/٢.

٢ د. طه باقر، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ط١، بغداد، ١٩٧٣، ٣٣٣/١، أنظر أيضاً في الصفحات (١٠، ٧٦، ١١٤ وهامش ص٤٢٨) من هذا الكتاب حول مدينة بارسيا.

٣ تأريخ غررالسير، ص٣٥.

(٣)

الأشهر السومرية ومافيها من مناسبات أحتفالية[1]

الشهر السومري	لفظه	ما يقابل من الأشهر	الملاحظات
بارزگگا	barzagga	نيسان	ويسمَى أيزين شكورنينا (حبوب عيد الربَة نينا) ويسمَى كنماش (شهر انتاج الحقل)
گوسيسا	gusisa	مايس	وسمَى خاررا نيمو أو گودو نيمو
سيگ گا	sigga	حزيران	وسمَى عيد الربَ نيطوما أو نسينا[2]
شونومون	shunum un	تموز	
نه نهِ گار	nenegar	آب	عيد أكل الدخن على شرف الإله نينكرو (وهوأسم آخر لتموز–في لكش وسُميَ في أور عيد نينازو) وهو أسم آخر لتموز عندما يكون في العالم السفلي)[3]
كينيني	kinninie	أيلول	
دو	du	تشرين الأول	
آپيندوا	apindua	تشرين الثاني	
گاگان	gangan	كانون الأول	
زيز	zez	كانون الثاني	
أبباي	abbae	شباط	
شيگوركو	shegurk u	آذار	شهر الحصاد الشعير

١ نقلا عن كتاب الدكتور سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص٢٨٠-٢٨١ بشيء من التصرَف.

٢ يذكر الدكتور السامي سعيد الأحمد: (وسمَيَ هذا الشهر في نفر بأسم شهر تناول طيروان (لعله نوع من الطير الوحشي)، العراق القديم، ص٢٨٠.

٣ وسُميَ بعيد المشاعل في نفر، وشملت طقوس هذا الشهر لذلك–كما يقول: د.سامي سعيد الأحمد–على اكل الخبز في الحفلات الجنائزية لتموز الحي الباقي الان في عالم الأموات ويعرف بعيد احتفال نينا–العراق القديم، ص٢٨٠، للزيادة أنظر: ص٢٧٩–٢٨٠ و٢٨١ من الكتاب المذكور.

(٤)

الأشهر الإيرانية القديمة ومافيها من أعياد

ننقل أدناه نص مادوَنه آرثر كريستنسن في مؤلفه (إيران في عهد الساسانيين)[١]، عن الأشهر والآلهة والأعياد في العهد الساساني وأصولها القديمة. كتب يقول: ((وتعتبر الأعياد السنوية أيام الساسانيين–التي يعتبر كتاب البيروني (الآثار الباقية) من المصادر الرئيسية لمعرفتها– أعياداً زراعية[٢] تتصل عادة بأعمال المزارع. ولما اعترف الدين الرسمي بهذه الأعياد صار الأحتفال بها مراسيم دينية مع أحتفالات، سحرية في الأصل ولكنها أختصرت كثيراً الى مراسم عادية يُصحبها كثير من الملاهي الشعبية من كل نوع، ووفقاً للخيال الذي ألِف الكتاب في الخرافات الشعبية أصبح معظم هذه الأعياد السنوية متصلاً بالتأريخ الخرافي، فهذا العيد قد عُيد تمجيداً لذكر هذه الحادثة التي وقعت أيام ييم (جمشيد) أو أفريدون أو غيرهما من الأبطال الخرافيين. وتتألف السنة الزردشتية من أثني عشر شهراً، وهذه الأشهر تحمل أسماء الآلهة الرئيسيين، وهي بالترتيب الآتي:

١. فريدون (فروشي ها–الملائكة).
٢. أردوهيشت (اشاوهشتا).
٣. خورداذ (هورتات).
٤. تير (تيشتريا).
٥. مرداذ (إمرتاث).
٦. شهريور (خشائر اويريا).
٧. مهر (ميترا).
٨. أبهان (أناهيتا).
٩. آذر (آثر).
١٠. دار (أوهرمزد، الخالق).
١١. بهمن (وهومنه).

---

١ ص١٥٩–١٦١.

٢ ذكر د. سامي سعيد الأحمد عن الأشهر السومرية: (وبعض الأشهر السومرية تشير الى فعالية زراعية تحدث عادة في ذلك الشهر)، العراق القديم، ص٢٨٠.

١٢. إسپندارمد (إسپنتا آرميني).

وكل شهر يعد ثلاثين يوماً، وكل يوم يحمل اسم إله من آلهة الزردشتيين، وسبعة الأيام الأول تحمل أسم أوهرمزد والسنة أمهر سپندات (جمع أمهر، سپندا)[١]. ويضاف الى هذه الأيام الثلاثمائة والسنتين خمسة أيام أضافية أو مسترقة (ص١٦١) توضع في نهاية الشهر الأخير من السنة وتحمل أسماء الگاتات (جمع گاتا) الخمسة. والأعياد الموسمية ستة تسمَى گهانبارات (جمع گهانبار) وكل منها يستمر خمسة أيام. وفي أثنائها تنحر الخراف وفقاً للمراسيم المعينة وذلك في أحتفالات خاصة. وها هي الأسماء الأفيستية لهذه الأعياد:

١. ميذيوي زرمية (في شهر أردوهيشت).

٢. ميذيوي شام (في شهر تير).

٣. پايتيسش ههيه (في شهر يور).

٤. أياثريمه (في شهر مهر).

٥. ميذياي ريَه (في شهر داذو).

٦. همس پتمائديه.

والگيهانبار السادس، همس پتمائديه، الذي يشمل الأيام الخمسة المسترقة كان في الأصل عيد الموتى. وكان يستمر في الأزمة القديمة عشرة أيام بلياليها، وقد قيل في اليشت الثالث عشر من الأوستا التي بأيدينا (فروردين يشت ٤٩-٥٢) انه في اثناء عيد(الهمس يتمائدية) تقترح أرواح المؤمنين (فروشي ها) من مساكن الصالحين مدة عشر ليالي متوالية، طالبة الصدقة والقرابين، ومن أجل ذلك سُميَ (يوم الموتى) هذا بأسم فروردیگان أو عيد الأرواح (فروشي ها))[٢].

---

١ إيران، ص١٥٩ ويرى بأن العلماء لديهم رأي سائد بأن الإيرانيين لم يقسموا الشهر الى أسابيع ولكن ظهر بعد ذلك.

٢ إيران، ص١٥٩-١٦٠.

(٥)

مُلخص أعياد اليزيدية[١]

١. عيد رأس السنة (سري صالي): يبدأ في أول أربعاء من شهر نيسان الشرقي (يسبق الشهر الشرقي نظيره الغربي بـ١٣ يوماً فتكون بدايته ١٤ نيسان غربي)، والمعتقد فيه ان الإله (طاؤوس ملك) ظهر على الأرض وأنقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية. ويُلزم (مصحفا رش) كتاب اليزيديين المقدس، كلَ عائلة يزيدية أنْ تذبح، قدر المستطاع، ثوراً أو خروفاً أو من الدواجن والتصدَق به للمساكين عن أرواح الموتى. يعتقد د. سامي سعيد الأحمد، أنَ هذا العيد مقارب لعيدي الزاگموك السومري وأكيتو البابلي وأنْ لم يبعد كثيراً عن موعد عيد النوروز الزرادشتي[٢]. ويذكر الأستاذ الحسني أنْ اليزيدية يعدَون شهر نيسان كله عيداً مقدساً[٣].

٢. عيد مربعانية الصيف: أوعيد الشيخ عدي أو العيد الكبير ومدته خمسة أيام (١١تموز شرقي/٢٤غربي وينتهي ١٦تموز شرقي/٢٨ غربي)، ويصوم رجال الدين ثلاثة ايام لدى مرقد الشيخ عدي ونهاية الصوم يبدأ العيد. وتسمية المربعانية تعود الى الصوم نظرياً لمدة ٤٠ يوماً.

٣. عيد القربان (الاضحية): مقتبس من المسلمين، ويطلقون عليه عيد الحج حيث يذهبون في اليومين السابع والثامن من شهر ذي الحجة الهجري الى زيارة مرقد الشيخ عدي للحج وفي اليوم التاسع من ذي الحجة يرتقون جبل الشيخ (جبل عرفات) المطل على مرقد الشيخ عدي من جهة الشرق، ويمكثون حتى المساء في صباح اليوم العاشر يقبلون الحجر الأسود ويطوفون حول مرقد الشيخ ثم يقيمون أفراحهم بالرقص والغناء والاناشيد الدينية.

٤. عيد الجماعية: (٢٣أيلول ش/٦ت.١.غ.–٣٠أيلول ش/١٣ت.١.غ) من أهم الأعياد ومن الفروض التي يؤكد عليه ويقول د. سامي سعيد الأحمد: وهو يطابق تقريباً عيد

---

١ عن د. سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص١٧٢–١٩١ (الجزء الثاني)، السيد الرزاق الحسني، اليزيديون ص١١٤–١٢٨.

٢ العراق القديم، ٢/١٧٦.

٣ اليزيديون، ص١١٥.

المهرجان الزردشتي[1]. بينما تعود الى عيد السومريين الخريفي. وفي هذا العيد تزار المراقد اليزيدية الدينية وفي مقدمتها مرقد الشيخ عدي وتقدَم للزوار الأطعمة المعدَّة للتبرك، فيحتفلون ويبتهجون ويرقصون.

٥. عيد يزيد: وفيه يصوم اليزيديون ثلاثة ايام على أعتبار ان الأمر الالهي بالصوم هو (سەرۆژ) أيْ ثلاثة أيام وليس (سي روژ) أي ثلاثين يوماً كما ظنَّ. وتبدأ أيام الصوم بالثلاثاء والأربعاء والخميس السابقات لأول يوم جمعة من شهر ك ا ش. ولهم أراء في تسميته ويقيمون في الجمعة يوم الفطر الحفلات والأفراح بأفراط ويرقصون بدبكات ويحتسون الخمر ويوزعون خبز الـ صووك ويكثرون من التصدَق على أرواح موتاهم ويذهبون الى المقابر لأستنزال شآبيب الرحمة عليهم- كما ذكر الأستاذ الحسني (ص١٢٣).

٦. عيد بلندة (پيرنده) أو(عيد الميلاد): تأثراً بمجاوريهم من المسيحيين، على مايبدو، اذ يقع في ٢٥ك ا ش/ ٦ك٢غ، بعد عيد صوم يزيد بـ ٢٥يوماً وهو عيد ميلاد الشيخ عدي بن مسافر الذي هو يزيد بالحلول، فيوقدون النار في دورهم واصطبلاتهم مساءً. وذكر د. سامي سعيد الأحمد ان هذا العيد هو (عيد الأموات) لدى اليزيدية وتمجده في اليوم العاشرة من كانون الأول ويرى بأن (هذا عيد زردشتي في كل مافيه)[2].

٧. عيد العجوة (النواة): (٧ك٢ش/٢٠ك٢غ) اي بعد مرور ١٢يوماً على عيد الميلاد، يسميه البعض عيد الأموات وايام العجوز المجنونة پيرا ژنوكى. وفيه يعملون رغيفاً كبيراً ويضعون فيه حشوة ويوزعون الرغيف ويُسعد من كانت حصته تحتوي على الحشوة.

٨. عيد مربعانية الشتاء: (٢٠ ك ٢ش/ ٧ شباطـ غ من كل عام) ويشابه مربعانية الصيف في المراسيم والممارسات. ويعتقد اليزيديون ان في هذا العيد قرب الشيخ عدي اليه أربعين من رجاله الصادقين فعلَمهم أصول الدين اليزيدي وحلَ الرموز ووثق بهم في حفظها[3].

٩. عيد خضر الياس: أول يوم خميس من شهر شباط الشرقي، وهو مقتبس عن المسيحيين، عيد بهنام، وفيه صيام يوم-٣ أيام.

---

١ اليزيدية، ١٨٢/٢.

٢ اليزيدية، ج٢، ص١٨٩-١٩٠، عن هذا العيد أنظر: السيد الحسني، اليزيديون، ص١٢٤.

٣ اليزيدية، ج٢، ص١٨٩-١٩٠، اليزيديون، ص١٢٤.

١٠. عيد المحية: ويذكُرد.سامي سعيد الأحمد: (ويمثل عندهم ليلة القدر، وتقع كما ذكرنا أعلاه في ليلة النصف من شهر شعبان)[١] ويقول الأستاذ الحسني: ((وقد قلَد اليزيديون مجاوريهم من المسلمين في أحياء ليلة النصف من شعبان ويسمونها ليلة القدر))[٢].

١١. عيد النوروز: ويذكر د. سامي سعيد الأحمد عنه: ((يقع موعده نفس موعد النوروز (٢١شهر آذار الغربي من كل سنة أو ٨ آذار الشرقي) وان اليزيدية تعتقد ان في هذا اليوم آمن ابراهيم الخليل بدعوة الملاك سالم الشمساني في مدينة أور بالعراق))[٣].

١٢. عيد الملكزن (التعرَف على الملاك): وموعده سابق لموعد عيد السري صالي وبعد عيد النوروز، كما يذكر د. سامي سعيد، وان كان تحديده غير دقيق حيث ذكر موعدين أحدهما يسبق السري صالي بـ ١٥يوماً وآخر بـ ٧أيام. وأعتقد ان موعد النوروز يسبق السري صالي بـ ١٥يوماً وعيد الملكزن يسبق السري صالي بـ(٧) أيام وليس كما ذكر[٤].

١٣. عيد حضور السنجق: ويقول عنه السيد الحسني: ((ليس لهذا العيد يوم مُعيَن، أو زمن معروف، ولكن لابَد من وقوعه اكثر من مرة في كل سنة. ويكون ذلك عند مجيء السنجق[٥])). تمثال يمثل الإله (طاؤوس ملك). كما يبدو فأنه أحتفال وليس عيد رسمي لهم كما ذكر السيد الحسني أحتفالات أخرى سماها: (الطوفان)[٦] وهو الطواف حول المراقد المقدسة.

---

١ اليزيدية، ٢/١٩١.

٢ اليزيديون، ص١٢٥.

٣ اليزيدية، ٢/١٩١. لم يذكر الأستاذ الحسني هذا العيد.

٤ اليزيدية، وكتب: (وموعد الأول قبل السري صالي بخمسة عشر يوماً والثاني قبله بسبعة أيام)، ٢/١٩١.

٥ اليزيديون، ص١٢٧، وأنظر تكملة في ص١٢٨.

٦ اليزيديون، وفي عداد الأعياد بالرقم (١١)، ص١٢٥-١٢٧، ولم يذكرها د. سامي سعيد الأحمد.

(٦)
ملخص أعياد الصابئة المندائيين[1]

تبتدئ السنة لدى الصابئة بشهر نيسان وهي كما أوردها الاستاذ السيد عبدالرزاق الحسني: ((١. نيسان، ٢. آيار، ٣. سيوان، ٤. تموز، ٥. آب، ٦. أيلول، ٧. تشرين، ٨. مشروان، ٩. كانون، ١٠. طابيث، ١١. شباط، ١٢. آذار. وان الأيام الخمسة المضافة في السنة الكبيسة تدعى (پروانايا) أو (الپنجة punja)[2] وتقسم الأشهر وهي شرقية الى فصول اربعة هي الشتاء (ستوه) الربيع (ابهار) الصيف (گيظه) والخريف (پايزا). اما أهم أعيادهم فهي:

١. العيد الكبير: ٧آب ش/ ٢٠ آب غ ومدته أربعة أيام – حسب ماذكره الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسني–، وقال عنه: ((ويُسمَى عيد (دهوه ربَا) اي عيد ملك الأنوار، أوعيد نوروز ربا) اي عيد اليوم الجديد أمًا العامة فتسميه (عيد الكرصة) اذ يكرصون (يعتكفون في بيوتهم ٣٦ ساعة متتالية))[3]. اما الأستاذ غضبان رومي فذكر هذا العيد بقوله: ((العيد الكبير ويصادف في يومي٢٧، ٢٨من شهر تموز ويُسمى عند الصابئة بـ(عيد الكرصة) وهو أنْ يلزم كل صابئي داره مدة (٣٦) ساعة أعتباراً من مساء يوم ٢٧تموز)، ويضيف: (اما انا فأعتقد ان أيام هذا العيد ترمز الى محنة أو كارثة أصابت الصابئة فلعبوا أو گرصوا في دورهم خوفاً على حياتهم من البطش والقتل وبعد سبعة ايام يكون لديهم عيد يسمى (عيد شيشلام) أيْ يوم السلام))[4].

بينما كتب الأستاذ عبدالفتاح الزهيري عن العيد الكبير مايأتي: ((العيد الكبير–عيد رأس السنة (دهفة–ربه) وهو اليوم الأول من شهر شباط المندائي))[5]. ويعلل الزهيري تغيَر مواعيد العيد بقوله: ((ويمكن تغير زمن هذا العيد وحلوله إذ كان في الثلاثينات قد حلَ

---

١ الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ١٩١–٢، الأستاذ عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تأريخ الصابئة، ص٢٠٩–٢١٩، السيد الحسني، الصابئون، ص١٣٨–١٤٧، د. رشدي عليان، الأديان، ص١٩٣–١٩٦.

١ الصابئون، ص١٣٨ والهامش (١).

٢ الصابئون، ص١٣٨ والهامش (١).

٣ ن. م، ص١٣٩.

٤ الصابئة، ص١٩١.

٥ الموجز، ص٢١٦.

بتأريخ ٧/ ٨/ ١٩٣٥م اما في السبعينات في ١٩٧٨/٧/٢٩و ١٩٧٩م وهذا ماشرحناه في تنظيم زمانهم وتأريخهم بعد ان كان يحل في شهر شباط موعده الأصلي))[١].

وكتب د. رشدي عليان عن العيد الكبير: ((آ. العيد الكبير، وهو عيد رأس السنة ويسمونه (دهفه ربه) ويعرف بأسمه الفارسي أيضاً (نوروز ربه) ويسميه العامة (عيد الگرصه) ومدته يومان... وفي آخر يوم من السنة يبدأ الأستعداد لأستقبال العيد فيذبحون الخراف والدجاج))[٢]. هكذا يظهر صعوبة تحديد أو التعرف على موعد العيد الكبير وان أقرب(التواريخ) هو ماذكره غضبان رومي.

٢. العيد الصغير: يذكر الأستاذ غضبان: ((إنَ مدته يوم واحد ويصادف في ١٠/١١ من كلَ عام ومن شروطه لزوم كل عائلة صابئية انْ تقيم وليمة في دارها))[٣]. ويذكر السيد الحسني: ((ويسمونه (دهوه حنينة) ومدتها الشرعي يوم واحد والكيفية يومان أو ثلاثة لأتمام التزاور بين الناس، وتقدم فيه القرابين عن أرواح الموتى بأبتهاج... ويجري فيه تعميد المؤمنين))[٤].

وكتب عن العيد الصغير د. رشدي عليان: ((ويسمونه (دهفه حنينه) وأحيانا ً(دهفه طرمه) ومدته يوم واحد ويقع في اليوم الثامن عشر من شهر(تورا) أيار ولكنَه يمدد يومين آخرين لأنمام شعائره... ويقام هذا العيد أحتفالاً بعودة (هبيل زيوا) الى عالم الأنوار من العالم الظلام))[٥].

ويذكر الأستاذ الزهيري: ((وهو عيد تفتح الأزهار حدوثه الأصلي في ١١ آيار... ويعتبر عيد توديع عوده جبريل (ع) (هيبل زيو) كما ورد في كنزا-ربا (كتاب الصابئة المندائيين) الى ألم دنهورا (اي الى عالم النور) من أري تيبل (اي الأرض الفانية)... وكان يحلَ هذا العيد في الثلاثينيات في فصل الخريف وحتى الآن الى كتابة هذا الكتاب وقد حلَ في ١٩٧٧/١١/١٨))[٦].

---

١ ن. م، ص٢١٧.

٢ الأديان، ص١٩٤.

٣ الصابئة، ص١٩١.

٤ الصابئون، ص١٤٣.

٥ الأديان ص ١٩٥، والأيام الخمسة: انوش أرثر، شيشلام ربه، يوخاشار كنه، نابوت زيوا، وبهرام ربه. الهامش رقم (٢٣٥)، ص١٩٥.

٦ الموجز، ص٢١٨.

٣. عيد الخليقة: ذكر الأستاذ غضبان رومي: ((ومدته خمسة أيام ويسمى بين العامة بعيد(االپنجه) وهو يشير الى خلق العالم في أيامه الخمسة ولهذه الأيام قدسية خاصة... ويصادف في ٢٤ من شهر مارت))[١].

ويشير الأستاذ الزهيري الى انه: ((تقام فيها (أيام البنجه) الأحتفالات الدينية لعيد الخليقة لذا لاتقام فيه أفراح كما في الأعياد الأخرى... وتقام في أيامها الخمسة أحتفالات طقسية دينية... ويعرف بـ(براوانايا) وفيه يجوز الذبح نهاراً و ليلاً وموعده يتغير بمرور الأعوام))[٢].

وذكر د. رشدي عليان: ((ومدته خمسة أيام الكبيسة (پروانايا) أو البنجه يقام أكبر عيد عمادي نهري ويكرّس كل يوم من الأيام الخمسة لروح نوراني... وفيه يقبل الله دعوات المؤمنين الصالحة إذا كانت خارجة من قلوب مفعمة بالأيمان وخصوصاً اذا ما صادفت ليلة النعم (ليلة القدر) التي هي أحدى الليالي الخمس))[٣].

ويتحدث عنه السيد الحسني بشيء من التفصيل ويقول: ((وهو يقع بعد العيد بأربعة أشهر، ويكون غالباً في العشرة الأولى من نيسان... والپنجه عيد ديني اكثر منه عيد بهجة وفرح، ففيه يجري تعميد ابناء الطائفة جماعات ووحدانا، رجالاً ونساءً، والرجل الديني الذي يريد ان يترقى من منصبه الى منصب آخر أرفع درجة، انما يجري ذلك في أيام عيد البنجه، دون غيرها من الأيام))[٤].

٤. عيد الميلاد يحيى (دهيا اد ايمانه): ذكر الأستاذ غضبان رومي: ((وهو عيد التعميد الذهبي إذانً كل تعميد في هذا اليوم يعادل (٦٠) تعميداً في الأيام الأخرى ويقع في ٢٨ مايس))[٥]. ويقول د. رشدي العليان: ((ويأتي بعد البنجه بستين يوماً وهو من أقدس الأيام عندهم))[٦].

ويقول السيد الحسني: ((يقع في الثامن أو التاسع من حزيران... وحيث انه يقع في بداية الصيف فهو من أحسن المواسم لتعميد الأطفال لأول مرة... وقد حضر الحسني

---

١ الصابئة، ص١٩٠-١٩١.

٢ الموجز (بتصرَف) ص٢١٣-٢١٤.

٣ الأديان، ص١٩٥.

٤ الصابئون، ص١٤٤-١٤٦. بتصرَف ويقول ان البنجـة punja لفظ فارسي.

٥ الصابئة، ص١٩١.

٦ الأديان، ص١٩٦.

٤/حزيران/١٩٥٤م يوم الجمعة بنفسه كيف ان (الكنزيرا) الشيخ عبدالله بن الشيخ سام أجرى تعميد الشيخ دخيل بن الشيخ عبدان بعد ان دعاه وسمح له (للحسني) بمشاهدة التعميد))[١].

٥. عيد شيشلام: ذكرنا ما قاله الأستاذ غضبان رومي بعد حديثه عن العيد الكبير (عيد الگرصة) بأنه بعد هذا العيد يكون لدى الصابئة عيد يُسمَى عيد (شيشلام)، اي يوم السلام وفيه يعلَق كل صابئي اكليلاً من الأغصان على باب داره وحتى على ابواب الغرف في الدار وهو دليل على فرحة عيد السلام[٢].

ويقول بأن هذا رأيه الخاص. وبهذه المناسبة نشير الى (صلاة دهوا اد شوشيان) عيد الست أيام أو ليلة القدر. ويقول الشيخ رافد الشيخ عبدالله الشيخ نجم: ((لهذا العيد صلاة خاصة به، تتلى بعد وضع الأكليل على ابواب المنازل. من قبل أهل البيت كباراً وصغاراً. وتقتصر هذه الصلاة على الوقوف فقط. وعلى جميع العوائل المندائية ان تضع على أبواب منازلها أكليلاً من شجرة الذب (هيلاف) الذي يعد من قبل رجال الدين في (المندي)... ثم يذكر النص الديني وترجمته العربية))[٣].

ويتحدَث الأستاذ الزهيري عن عيد شيشلام ربه، فيقول: (أو عيد السلام الكبير لأشاعة المحبة والسلام على سكان هذه الأرض الطيبة ونبذ الخصومات... وهو لمدة يومين والليلة التي بينهما تفتح بها أبواب أو أثر وهو المختص بمكافئة المتقين المحسنين امامهم وهي تقابل ليلة القدر))[٤].

---

١ الصابئون، ص١٤٧.

٢ الصابئة، ص١٩١.

٣ الصلاة المندائية وبعض الطقوس الدينية، بغداد ١٩٨٨، ص٣٧، ومراجعته كتابه التعميد المندائي، بغداد، ١٩٩٠م.

٤ الموجز، ص٢١٨.

(٧)

أشهر الصابئة المندائيين ومافيها من مناسبات[1]

الأشهر المندائية	الأيام
شباط (شهر العيد الكبير)	١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، و ٢٢ (اليوم الأول هو عيد دَهواربا).
أدار	٢٥
نيسان	
أيار (شهر العيد الصغير)	١، ٢، ٣، ٤، (اليوم الثامن عشر منه هو عيد دَهوا هنينا)
سيوان	
تموز	٩، ١٥، ٢٣
أب	
ايلول	٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠
تشرين (شهر عيد الخليقة)	بعد عيد البرونايا التي مدتها خمسة أيام
مشروان	
كانون (شهر عيد التعميد) طابيت	اليوم الأول منه عيد دهفا اد يمانا ٢٨، ٢٩

[1] الشيخ رافد الشيخ عبدالله، الصلاة المندائية، ص٤٣، وفي هذه القائمة أختلاف واضح عما ذكره الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسني عن الأشهر المندائية التي تبتدء بشهر نيسان كما أوردها في الصفحة ١٣٨ من كتابه الصابئون الهامش رقم واحد، كما وان الأعياد ومواعيدها مختلفة عما أوردناه أعلاه.

(٨)

الصفحة الاولى من رسالة (نوروزنامه) لعمر الخيام

بسم الله الرحمن الرحيم

آغاز کتاب نوروزنامه

(٩)

الثور السماوي والسنوات السبع العجاف

مقتبس من ملحمة **كلكامش**، اللوح السادس، عن استجابة الالهة لسخط عشتار على **كلكامش**[١]:

ولما سمعت عشتار هذا
استشاطت غضباً وعرجت الى السماء
صعدت عشتار وبكت امام ابيها "آنو"
وفي حضرة امها "آنتم" جرت دموعها وقالت:
يا ابي ان جلجامش سبنى واهانني
لقد عدد جلجامش مثالبي وعاري وفحشائي
ففتح "آنو" فاة وقال لعشتار الجليلة:
"انت التي تحرشت فجنت الثمرة
فعدد جلجامش فحشاءك وعارك ومثالبك"
ففتحت جلجامش فاها وقالت لانو، ابها:
"اخلق لي يا ابت ثوراً سماوياً ليغلب جلجامش ويهلكه
واذا لم تعطني الثور السماوي
ولاحطمن باب العالم السفلي
وافتحه على مصراعيه
وادع الموتى يقومون فيأكلون كالاحياء[٢]

---

١ نقلاً عن الاستاذ طه باقر، ملحمة طلطامش، ص ٩٣-٩٥، ويسمى دياكونوف، الثور السماوي بالثور السحري، جماليات ملحمة طلطامش، ص٤٥-٤٦، حول الثور السماوي والسنين العجاف، ينظر ايضاً: ساندرزن، جلجامش، ص٧١-٧٣، د. فاضل عبدالواحد، عشتار ومأساة تموز، ص٦٨-٧٠.

٢ طه باقر، ملحمة طلطامش، ص٩٤، وكتب في الهامش رقم ٩٦. فحوى هذا التهديد واضح اذا بعناية الموتى من العالم الاسفل ومشاركتهم الاحياء في الطعام تحل المجاعة في الارض ويحرم حتى الالهة من الطعام.

ففتح "آنو" فاه واجاب عشتار الجليلة وقال:

لو فعلت ما تريدينه مني و زودتك بالثور السماوي

لجلت في الارض "اوروك" سبع سنين عجاف[1]

فهل جمعت غلالاً لهذه السنين العجاف

وهل خزنت العلف للماشية؟"

فتحت "عشتار" فاها واجابت اباها "آنو" قائلة:

لقد جمعت "بيادر" الحبوب للناس

وخزنت العلف للماشية

فلو حلت سبع سنين عجاف

فقد خزنت غلالاً وعلفاً

تكفي الناس والحيوان

ولما ان سمع كلامها سلم عشتار

سلسلة مقود الثور السماوي فأخذت وقادته الى الارض، انزلته في ارض "اوروك".

---

١ ن. م، ص٩٤ وكتب في الهامش: كان الاولى ان يحل القحط والمجاعة لو فعلت عشتار ما هددت به وبكن يبدو، كما رأى البعض ان ثور السماء يرمز الى انحباس وحلول الجفاف.

ثبت المصادر

(بعضها للاطلاع من دون اقتباس)

١. ابتر، ت. إي. Apter, T. E.، ادب الفنتازيا... مدخل الى الواقع، ترجمة: صبّار سعدون السعدون، بغداد، ١٩٨٩م.

٢. ابراهيم، د. نبيلة، الاسطورة (سلسلة الموسوعة الصغيرة)، بغداد، ١٩٧٦م.

٣. ابن الاثير، عزالدين ابو الحسن علي بن ابي الكرم، الكامل في التأريخ، بيروت، ١٩٦٥م.

٤. احمد، د. جمال رشيد، و رشيد، د. فوزي، تأريخ الكُرد القديم، اربيل، ١٩٩٠م.

٥. الاحمد، د. سامي سعيد، العراق القديم، بغداد، ١٩٧٨م،

٦. ...، الاله زووس، بغداد، ١٩٧٠م.

٧. ...، اليزيدية..احوالهم و معتقداتهم، جزءان، بغداد، ١٩٧١م.

٨. آبري، أ. ج، تراث فارس، نقله الى العربية: محمد كناني وجماعته، القاهرة، ١٩٥٩م.

٩. اسماعيل، د. محمود، الحركات السرية في الاسلام (رؤوية عصرية)، بيروت، ١٩٧٣م.

١٠. الاصطخري، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي، المسالك والممالك، تحقيق: محمد جابر عبدالعال الحينى، القاهرة، ١٩٦١م.

١١. الاصفهاني، حمزة بن الحسن، تأريخ بنى ملوك الارض والانبياء، بيروت، ١٩٦١م (عن الطبعة الاصلية، برلين، ١٩٢١-١٩٢٢).

١٢. افديف، ف. أي. تأريخ الشرق القديم (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٣م.

١٣. اوينهايم، ليو، بلاد مابين النهرين، تر. الاستاذ سعدي فيضي عبدالرزاق، بغداد، ١٩٨١م.

١٤. بارتولد، ف. ف، الحضارة الاسلامية، ترجمه عن التركية: الاستاذ حمزة طاهر، القاهرة، بلا.

١٥. ...، الاعمال الكاملة، (بالروسية)، المجلد السابع، موسكو، ١٩٧١م.

١٦. بانقية، محمد عبدالقادر، تأريخ اليمن القديم، بيروت، ١٩٧٣م.

١٧. باقر، طه، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٥٥م و١٩٧٣م.

١٨. ...، مقدمة في ادب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦م.

١٩. ...، ملحمة گلگامش، بغداد، ١٩٧٥م.

٢٠. ...، من تراثنا اللغوي القديم، بغداد، ١٩٨٠م.

٢١. بدران، د. ابراهيم، والخماش، د. سلوى، دراسات في العقلية العربية، -١- الخرافة، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٢. البدليسي، الامير شرف خان، الشرفنامة، ترجمه عن الفارسية، الاستاذ جميل بندي روژبياني، بغداد، ١٩٥٣م.

٢٣. بدوي، د. امين عبدالمجيد، القصة في الادب الفارسي، القاهرة، ١٩٦٣م.

٢٤. برنال، جورج ديزموند، العلم في التأريخ، ترجمة: علي علي ناصف، المجلد الاول، فروع العلم، بيروت، ١٩٨١م.

٢٥. براون، أ. ج، تأريخ الادب في ايران، ترجمة: د. ابراهيم امين الشواربي، القاهرة، ١٩٥٤م.

٢٦. بروكلمان، كارل، تأريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة: بثينة امين فارس و منير بعلبكي، بيروت، ١٩٥٢م.

٢٧. ...، تأريخ الادب العربي، الجزء الاول، الطبعة الثانية، ترجمة: د. عبدالحليم النجار، القاهرة، ١٩٦٨م.

٢٨. برونوسكي، ج، ارتقاء الانسان، ترجمة: د. موفق شخاشيرو، (سلسلة عالم المعرفة)، الكويت، ١٩٨١م.

٢٩. ...، العلم والقيم الانسانية، ترجمة: د. عدنان خالد، بغداد، ١٩٨٩م.

٣٠. بريتد، د. جيمس هنري، العصور القديمة، ترجمة: داود قربان، بيروت، ١٩٢٦م.

٣١. ...، انتصار الحضارة، تأريخ الشرق القديم، (ثمانية فصول من اصل ثلاثون فصلاً ويعتمد على الكتاب السابق)، ترجمة: د. احمد فخري، (معتمداً بشكل اساسي على ترجمة داودج قربان ولكنه لم يشر اليه)، القاهرة، ١٩٦٢م.

٣٢. بصمهچي، د. فرج، البرنزيات اللرستانية في المتحف العراقي، مجلة سومر، المجلد ١٩، ج ١-٢، بغداد، ١٩٦٣م.

٣٣. البعلبكي، منير، قاموس المورد، بيروت، ١٩٧٠م.

٣٤. بلاشير، ر، تأريخ الادب العربي، ٣ اجزاء، ترجمة: د. ابراهيم الكيلاني، دمشق، ١٩٧٤م.

٣٥. پليخانوف، ع. ف، القضايا الاساسية في الماركسية، ترجمة: حنا عبود، دمشق، ١٩٧٣م.

٣٦. ...، العامل الاقتصادي في التأريخ، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٨م.

٣٧. ...، الفن والتصور المادي للتأريخ، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٧م.

٣٨. ليرتهارد، جيمس ب.، الشرق الادني القديم، ترجمة: الاستاذ سلمان التكريتي تحت عنوان: الاساطير البابلية (وهو فصل من الكتاب)، بغداد، ١٩٧٢م.

٣٩. بيلاييف، يفغيني الاكسندروفج، العرب والاسلام والخلافة الاسلامية، (بالروسية)، موسكو، ١٩٦٥من وترجمة انيس فريحة، بيروت، ١٩٧٢م.

٤٠. تأريخ العالم العام (بالروسية)، مجموعة من العلماء السوفيت، الجزء الثاني، موسكو، ١٩٥٧م.

٤١. تومسن، جورج، اسخيلوس واثينا، دراسة في الاصول الاجتماعية للدراما، ترجمة: د. صالح جواد الكاظم، بغداد، ١٩٧٥م.

٤٢. تيزيني، د. طيب، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى، دمشق، ١٩٨٢م.

٤٣. ...، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العهد الوسيط، دمشق، بلا.

٤٤. ...، من التراث الى الثورة، دمشق، ط٢، ١٩٧٨م.

٤٥. الثعالبي، ابو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل النيسابوري، تأريخ غرر السير، المعروف بتأريخ غرر ملوك الفرس وسيرهم (منسوب اليه)، حققه وترجمه الى الفرنسية (روزنبرغ)، باريس، ١٩٠٠م، اعاد طبعه مجتبى مينوي بالاوفيست، طهران، ١٩٦٣م.

٤٦. الجبورين د. يحيى، الجاهلية، بغداد، ١٩٦٨م.

٤٧. الاب جرجيس القس موسى، المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، مجلة كنيسة العراق، العددان ٢١٨ و٢١٩، لسنة ١٩٨٦م.

٤٨. الجهشياري، ابو عبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبدالحفيظ شلبي، القاهرة، ١٩٣٨م.

٤٩. الجوزو، د. مصطفى علي، من الاساطير العربية والخرافة، بيروت، ١٩٧٦م.

٥٠. ابن حبيب البغدادي، ابو جعفر محمد، المحبر، باعتناء د. ايليزة ليختن، بيروت، بلا.

٥١. حتى، د. فيليب، وادوارد جرجي و د. جبرائيل جبور، تأريخ العرب (مطول)، ج١، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٦٥م.

٥٢. السيد الحسني، الاستاذ عبدالرزاق، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، بيروت، ١٩٨٠م.

٥٣. ....، الصائبون، في حاضرهم وماضيهم، بيروت، ١٩٨٠م.

٥٤. حنون، الاستاذ نائل، عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، بغداد، ١٩٧٨م.

٥٥. ....، شخصية الاله دور الالهة انانا (عشتار)، مجلة سومر، مجلد ٣٤، لسنة ١٩٧٨م.

٥٦. ....، هل كان تموز في عقائد السومريين والاكديين اله الخصوبة او من الهة الموت؟، مجلة السومر، المجلد ٣٦، لسنة ١٩٧٩م.

٥٧. ....، موت الاله (دموزي) تموز في عقائد حضارة العراق القديمة، مجلة بين النهرين، العدد ٣٣، السنة التاسعة، ١٩٨١م.

٥٨. الحوت، الاستاذ محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.

٥٩. الحوراني، د. يوسف، البُنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الاسيوي القديم، بيروت، ١٩٧٨م.

٦٠. الحسيني، د. محمد جابر عبدالعال، في العقائد والاديان، القاهرة، ١٩٧١م.

٦١. ابن خرداذبة، ابو القاسم عبيدالله بن عبدالله، المسالك والممالك، تحقيق دي فرية، ليدن/بريل، ١٨٨٩م، اعيد طبعُهُ بالاوفيست، بيروت، ١٩٦٠م.

٦٢. خصباك، د. شاكر، الاكراد، دراسة جغرافية اثنوغرافية، بغداد، ١٩٧٢م،

٦٣. ....، العراق الشمالي، دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية، بغداد، ١٩٧٣م.

٦٤. خليل، د. خليل احمد، مضمون الاسطورة في الفكر العربي، بيروت، ١٩٧٣م.

٦٥. خورشيد، الاستاذ فؤاد حمه، اللغة الكُردية، التوزيع الجغرافي للهجاتها، بغداد، ١٩٨٣م.

٦٦. الخيام، ابو الفتح غياث الدين عمر بن ابراهيم النيسابوري، الشاعر الرياضي الفيلسوف، له رسالة بعنوان: "نوروزنامه" بالفارسية، المخطوطة ضمن رسائل عمر الخيام المستنسخة من قبل معهد الشعوب الاسيوية ومترجمة الى الروسية من قبل بوريس روزنفيلد، موسكو، ١٩٦٢م، وهي من ورقة المخطوط ٧٨ الى ١٠٥ ب، وارفقنا بمؤلفنا الصفحة الاولى الخاصة بالنوروزنامه (ص) من المخطوطة. ان ترجمة "نوروزنامه" الى الروسية من ص ١٨٧-الى ص٢٢٤ من الكتاب}.

٦٧. دائرة المعارف (الموسوعة) التأريخية (بالروسية)، موسكو، ١٩٦٦م، ٥٠٧/٩.

٦٨. دائرة المعارف (الموسوعة)، الواسعة (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٧م، ٦٠٤/٢٧.

٦٩. الدباغ، د. تقي، الوطن العربي في العصور الحجرية، (سلسلة الموسوعة التأريخية الميسرة)، بغداد، ١٩٨٨م.

٧٠. ....، آلهة فوق الارض، مجلة سومر، م٢٣، ج١-٢، بغداد، ١٩٦٧م.

٧١. دراز، د. محمد عبدالله، الدين، بيروت، ط٢، ١٩٧٠م.

٧٢. دروزة، الاستاذ محمد عزة، تأريخ الجنس اللعربي، بيروت، ج٥ن ١٩٦١م.

٧٣. دليل الملحد، مجموعة من العلماء السوفيت (بالروسية)، موسكو، ١٩٦١م.

٧٤. الدوري، د. عبدالعزيز، العصر العباسي الاول، بغداد، ١٩٤٥م.

٧٥. دومنيك وجانيت، سورديل، الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي، ترجمة: حسنى زينة، بيروت، ١٩٨٠م.

٧٦. دياكونوف، أ. م، جماليات ملحمة گلگامش، ترجمة: الاستاذ عزيز حداد، بغداد، ١٩٧٣م.

٧٧. ديتلف، نلسن و هومل، فرتز و ناكبس، ل. رودوكا و جرومان، ادولف، التأريخ العربي القديم، ترجمة: علي، د. فؤاد حسينين، القاهرة، ١٩٥٨م.

٧٨. ديو، رينة، العرب في سوريا قبل الاسلام، ترجمة الاستاذ عبدالحميد الدوافلين القاهرة، ١٩٥٩م.

٧٩. ديلاسي، اوليري، الفكر العربي ومكانه في التأريخ، ترجمة: د. تمام حسان، القاهرة، ١٩٦١م.

٨٠. ديمومبين، عودفروا، النظم الاسلامية، ترجمة: د. فيصل جري السامر و د. صالح الشماع، بيروت، ١٩٦١م.

٨١. الدينوري، ابو حنيفة، احمد بن داود، الاخبار الطوال، تحقيق الاستاذ عبدالمنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٠.

٨٢. ديورانت، ول. نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٤٩م.

٨٣. الشيخ رافد الشيخ عبدالله الشيخ نجم، الصلاة المندائية، بغداد، ١٩٨٨م.

٨٤. ....، التعميد المندائي، ترجمة عن المندائية وعلق عليه، بغداد، ١٩٩٠م.

٨٥. ابن رسته، ابو علي احمد بن عمر الاصفهاني، الاعلاق النفيسة، نشر دي غوية، ليدن؟ بريل، ١٨٩٢م.

٨٦. رشيد، د. فوزي، ابي – سين... آخر ملوك سلالة اور الثالثة، بغداد، ١٩٩٠م،

٨٧. ....، طه باقر حياته وآثاره، بغداد، ١٩٨٧م.

٨٨. رضا، عبدالحرمن محمد، ماهية الملحمة واسلوب تناولها السرد الحدثي (الملحمة)، المنشور في مجلة اللغات، العدد الثاني، ١٩٦٩م، ص٩٧-١٠٤.

٨٩. الرفاعي، الاستاذ انورن الاسلام في حضارته ونظمه، دمشق، ١٩٧٣م.

٩٠. رو، جورج الطيب والاثاري الفرنسي، العراق القديم، ترجمة الاستاذ حسين علوان حسين، بغداد، ١٩٨٦م.

٩١. ريلرن جاك س.، الحضارة العربية، ترجمة الاستاذ غنيم عبدون، القاهرة، بلا.

٩٢. الزركلي، خير الدين، الاعلام، اجراء متفرقة منه، بيروت، الطبعة الثالثة.

٩٣. زكي، د. احمد كمال، الاساطير، القاهرة (المسيرة)، ١٩٧٥م.

٩٤. زكي العرمة الكُردي محمد امين الحاج عبدالرحمن، خلاصة تأريخ الكُرد وكُردستان، ترجمهُ عن اللغة الكُردية الاستاذ محمدعلي عوني، ط٢ن بغداد، ١٩٦١م.

٩٥. الزهيري، الاستاذ عبدالفتاح، الموجز في تأريخ الصابئة المندائيين، بغداد، ١٩٨٢م.

٩٦. سارتون، جورج، تأريخ العلم، ترجمة الاستاذ محمود خلف الله وجماعته، القاهرة-نيورك، ط٢ن ج١، ١٩٦٣م.

٩٧. ساكز، د. هادي، عظمة بابل، ترجمة وتعليق د. عامر سليمان ابراهيم، فرنسا، ١٩٧٩م.

٩٨. سالم، د. السيد عبدالعزيز، دراسات في تأريخ العرب، القاهرة، ١٩٦٨م.

٩٩. ساندرز، ن. ك، ملحمة كلكامش، ترجمها عن الانكليزية الاستاذان: محمد نبيل نوفل و فاروق حافظ القاضي، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٠٠. سعد الله، الاستاذ صلاح، عن اللغة الكُردية وتأريخهم، نقد في الثقافة الكُردية، بغداد، ١٩٩١م.

١٠١. سوسة، د. احمد، حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين، بغداد، ١٩٨٠م،

١٠٢. ....، العرب واليهود في التأريخ، بغداد، ١٩٧٢م.

١٠٣. ....، مُفصل العرب واليهود في التأريخ، بغداد، ١٩٨١م.

١٠٤. سيديو، ل. أ.، تأريخ العرب العام، ترجمة الاستاذ عادل زعيتر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩م.

١٠٥. ابن سينا، الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبداللهن الفيلسوف الطبيبن رسالة النيروزية او النوروزية، نشرها الاستاذ عبدالسلام محمد هارون في مؤلفه "نوادر المخطوطات"، المجموعة الخامسة، ج٢، القاهرة، ط١، ١٩٥٤م، وتعرف الرسالة ايضاً بـ"الرسالة النيروزيه في معاني الحروف الهجائية"، كما ذكر ذلك، الاستاذ سركيس، يوسف البان، في مؤلفه: معجم المطبوعات العربية والمعربة، القاهرة، ١٩٢٨م، ١٢٩/١.

١٠٦. شلبي، د. احمد، التأريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٤م.

١٠٧. شلبي، الاستاذ خيري، محاكمة طه حسين، تحقيق وتعليق، بيروت، ١٩٧٢م.

١٠٨. الطالباني، الشيخ محمد حسام الدين عمر، الانفاس الرحمانية في سلسلة القادرية الطالبانية، كركوك، ١٩٧٣م.

١٠٩. الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير الفقيه والمؤرخ، تأريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٠م.

١١٠. الطعّان، د. عبدالرضا، الفكر السياسي في العراق القديم، بغداد، ١٩٨١م.

١١١. العراق القديم، دراسة تحليلية لاحواله الاقتصادية والاجتماعية، تأليف: جماعة من علماء الاثار السوفيت، ترجمة وتعليق الاستاذ المحامي سليم طه التكريتي، بغداد، ١٩٧٦م.

١١٢. عرض اقتصادي تأريخي، مجموعة من العلماء السوفيت، ج١، تشكيلات ما قبل الرأسمالية، مُعرب- مكتبة التحرير- بغداد، بلا تأريخ.

١١٣. العزاوي، المحامي الاستاذ عباس، اليزيدية، بغداد، ١٩٣٥م.

١١٤. العزيز، د. حسين قاسم، البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية، بيروت، ١٩٧٤م.

١١٥. ....، موجز تأريخ العرب والاسلام، بيروت، ١٩٧١م.

١١٦. ....، نوروزيات، مقالة منشورة بمجلة المجمع العلمي العراقي، الهيئة الكُردية، بغداد، ١٩٨٠م، ٧/٤٤-٤٦٨.

١١٧. ....، عن الفلسفة الوضعية ومعيارها الاجتماعي، مقال منشور في مجلة آفاق عربية، السنة الخامسة، كانون الثاني ١٩٨٠م، ٥/١٥٤-١٥٩.

١١٨. ....، التطورات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام، مجلة كلية الاداب-جامعة بغداد، ١٩٧٤، ١٧/١٨٧-٢٤٠.

١١٩. علي، د. جواد، المفصل في تأريخ العرب قبل الاسلام، اجزاء متفرقة منه، بيروت، ١٩٦٨م-١٩٧٠م.

١٢٠. ....، تأريخ العرب في الاسلام، بغداد، ١٩٦١م.

١٢١. ....، اصنام العرب، مجلة سومر، المجلد ٢٣، ١٩٦٧م، ٢٣/٣-٤٦.

١٢٢. العلي، د. صالح احمد، من الواح سومر الى التوراة، بغداد، ١٩٨٩م.

١٢٣. ....، عشتار ومأساة تموز، بغداد، ١٩٧٣م.

١٢٤. ....، الطوفان، بغداد، ١٩٧٥م.

١٢٥. عليان، د. رشدي و السامرك، الاستاذ سعدون، الاديان، دراسة مقارنة، بغداد، ١٩٧٦م.

١٢٦. الگار، د. علي محمود السلام، مُعجم علم الاجتماع، القاهرة، ١٩٧٨م.

١٢٧. الفاخوري، الاستاذ حنا، تأريخ الادب العربي، بيروت، ط٦، القاهرة، بلا.

١٢٨. فرانكفورت، د. هنري، فجر الحضارة في الشرق الادنى، ترجمة الاستاذ ميخائيل خوري، بيروت، ١٩٦٥م.

١٢٩. فرانكفورت، ه. و فرانكفورت، هـ. أ.، و ولسن، جون، أ.، و جاكوبسن، توركيلد، ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا، الاستاذ جبرا ابراهيم، بيروت، ١٩٦٠م.

١٣٠. الفردوسي، الحسن بن اسحاق بن شرف شاه، الشاعر، الشاهنامه، ترجمها عن الفارسية الى اللغة الروسية مجموعة من العلماء السوفيت الاكاديميين، المجلد الاول، موسكو، ١٩٥٧م، {عن الضحاك ص٤٩-٨١ وبضمنها قصة كاوه مع الضحاك ٦٠-٨١ وحتى ص١٥٢ عن فريدون}.
١٣١. ابو القاسم الفردوسي، منتخبات من الشاهنامه (بالروسية)، ترجمة درجاستي، وليبكتسن، اس.، دار النشر الطاجيكية الحكومية، مطبعة طاجيكستان الحكومية، ١٩٥٤م.
١٣٢. الفردوسي ٩٣٤-١٩٣٤م، (بالروسية)، لمرور الف عام على ميلاد الفردوسي، لينيغراد، ١٩٣٤م، (عدد صفحاته ٢١٧).
١٣٣. الفردوسي، ضمن كتاب: ادب ايران، القرون ١٠-١٥، الشرق المتحف الثاني، صدر عن المؤتمر الدولي للفن والاثار الايراني {عن الفردوسي، الصفحات ٧٥-١٧٦}، بالروسية، موسكو-لينيغراد، ١٩٣٥م.
١٣٤. فروخ، د. عمر، تأريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، بيروت، ١٩٥٨م.
١٣٥. ....، العرب في حضارتهم وثقافتهم، بيروت، ط٢، ١٩٦٨م.
١٣٦. ....، تأريخ الجاهلية، بيروت، ١٩٦٤م.
١٣٧. ....، العرب والاسلام في الحوض الشرقي من البحر المتوسط، بيروت، ١٩٥٨م.
١٣٨. فريزر، د. جيمس جورج، الفولكلور في العهد القديم، جزءان، ترجمة: د. نبيلة ابراهيم، القاهرة، ١٩٧٣-١٩٧٤م.
١٣٩. ....، الغصن الذهبي، ترجمة مجموعة باشراف د. احمد ابو زيد، القاهرة، ١٩٧١م.
١٤٠. قاموس اكسفورد، انكليزي-انكليزي، باشراف R. E. Allon اكسفورد، ١٩٨٦م.
١٤١. قاموس ويستر، انكليزي-انكليزي، باتمام واشراف E. T. Roe, U. B.، شيكاغو، ١٩٤٦م.
١٤٢. ابن قتية، ابو محمد عبدالله بن محمد بن مسلم، او: ابن قتيبة، ابو عبدالله محمد بن مسلم، المروزباني الدينوري، كتاب المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠م.
١٤٣. القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، اثار البلاد واخبار العباد، دار صادر، بيروت، بلا.
١٤٤. طابر، جوزيف، حكمة الاديان الحية، ترجمة: المحامي حسين الگيلاني، بيروت، ١٩٦٤م.
١٤٥. كاسيرر، د. ارنست، الدولة والاسطورة، ترجمة: د. احمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٧٥م.
١٤٦. كاهن، د. كلود، تأريخ العرب والشعوب الاسلامية، ترجمة: د. نورالدين القاسم، بيروت، ١٩٧٣م.
١٤٧. كريستنسن، آرثر (الدنيماركي)، ايران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، القاهرة، ١٩٥٧م.
١٤٨. كريمر، صموئيل نوح، الاساطير السومرية، ترجمة: يوسف داود عبدالقادر، بغداد، ١٩٧١م.
١٤٩. ....، من الواح سومر، ترجمة الاستاذ طه باقر، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٥٠. ملخص لكتاب الواح سومرية، قامت بترجمته مُلخصاً للاستاذة ناحية عامل المرابي – الموسوعة الصغيرة رقم ٧٧– تحت عنوان: هنا بدأ التأريخ، (حول الاصالة في حضارة وادي الرافدين، بغداد، ١٩٨٠م.
١٥١. ابن الكلبي، ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب، كتاب الاصنام، تحقيق الاستاذ احمد زكي، القاهرة، ١٩٦٥م.
١٥٢. كوريفورت، موريس، مدخل الى المادية الجدلية (نظرية المعرفة)، تعريب محمد مستجير مصطفى، بيروت، ١٩٧٩م.
١٥٣. كونتينو، جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، ترجمة الاستاذين سليم طه التكريتي و برهان عبدالتكريتي، بغداد، ١٩٧٤م.
١٥٤. لاندو، روم، الاسلام والعرب، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩م.
١٥٥. لينين، ف. إ، دفاتر في الديالكتيك، ترجمة الياس مرقص، بيروت، ١٩٧١م.
١٥٦. لوكهارت، ل، الجبال، دائرة المعارف الاسلامية، المجلدII، ليدن، لندن، ١٩٦٣م.
١٥٧. L. Lockhart, The Encyclapedia of Islam. Vol. II, Djlal, Leiden, London, ١٩٦٣, P. ٨٤٤.
١٥٨. لويد، سيتون، آثار بلاد الرافدين، ترجمة: د. سامي سعيد الاحمد، بغداد، ١٩٨٠م.
١٥٩. ليو الارمني، تأريخ ارمينيا، المجلد الثاني، يريظان، ١٩٤٧م (باللغة الروسية).
١٦٠. المادية الديالكتيكية، تأليف: جماعة من العلماء السوفيت، تعريب: فؤاد مرعي و د. بدرالدين السباعي، وعدنان جاموس، دمشق، بلا.
١٦١. ماركس، كارل، نقد الاقتصاد السياسي (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٣م، ترجمة: د. راشد البراوي، القاهرة، ١٩٦٩م.
١٦٢. ماسية، هنري، الاسلام، ترجمة: بهيج شعبان، بيروت، ط١، ١٩٦٠م، والترجمة الانكليزية عن الفرنسية، بيروت، ١٩٦٦م، والروسية عن الفرنسية، موسكو، ١٩٦٣م، واصل الكتاب بالفرنسية، باريس، ١٩٥٢م.
١٦٣. متز، آدم، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جزءان في مجلد واحد، ترجمة محمد عبدالهادي ابو زيده، القاهرة، ١٩٤٧م و ١٩٤٨م.
١٦٤. محمود، د. اسماعيل، الحركات السرية في الاسلام "رؤية عصرية"، بيروت، ١٩٧٣م.
١٦٥. المسعودي، ابو الحسين علي بن الحسين بن علي، كتاب التنبيه والاشراف، بيروت، ١٩٦٥م.
١٦٦. ....، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، القاهرة، ١٩٦٧م.
١٦٧. ....، اخبار الزمان ومن اباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، ط٣، بيروت، ١٩٧٨م.
١٦٨. عبدالمعيد خان، د. محمد، الاساطير والخرافات عند العرب، ط٣، بيروت، ١٩٨١م.
١٦٩. الكتاب المقدس، العهد القديم، التوراة، بريطانيا العظمى، مطبعة الجامعة، كامبرج.

١٧٠. مورتكات، د. انطون، تأريخ الشرق الادنى القديم، تعريب: الاساتذة توفيق سليمان و على ابو عساف، وقاسم طوير، دمشق، ١٩٦٧م.

١٧١. كاتي، سبتينو، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، القاهرة، بلا تأريخ.

١٧٢. الموصلي، المقدم منذر الموصلي، عرب واكراد، رؤية عربية للقضية الكُردية، بيروت، ١٩٨٦م.

١٧٣. مير، لوسي، مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة: د. شاكر مصطفى سليم، بغداد، ١٩٨٣م.

١٧٤. ميشيل، دبنكين، معجم علم الاجتماع، ترجمة: د. احسان محمد الحسن، بغداد، ١٩٨٠م.

١٧٥. مينورسكي، ف. ف.، الاكراد، ترجمة: د. معروف خزندار، بغداد، ١٩٦٨م.

١٧٦...، دراسات في تأريخ القفقاس (بالانكليزية)، لندن، ١٩٥٣م.

١٧٧. Minorsky, V., Studies in Caucasian, History, London, ١٩٥٣.

١٧٨. الناس والعالم والمجتمع، فريق من العلماء السوفيت، مترجم الى العربية، موسكو، بلا.

١٧٩. الناشئ، الاستاذ غضبان رومي عگله، الصابئة، بحث اجتماعي تأريخي ديني عن الصابئة. بغداد، ١٩٨٣م.

١٨٠. ابن النديم، محمد ابن اسحاق الوراق، الفهرست، طبعة بيروت بالاوفيست، ١٩٦٤م.

١٨١. نكلسن، رينولد، تأريخ العرب الادبي... في الجاهلية وصدر الاسلام، ترجمة: د. صفاء خلوصي، بغداد، ١٩٧٠م.

١٨٢. هارون، الاستاذ عبدالسلام محمد، نوادر المخطوطات، القاهرة، ١٩٥٤م.

١٨٣. ابن هشام، ابو محمد عبدالملك بن هشام بن ايوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الابياري و عبدالحفيظ شلبي، القاهرة، ١٩٣٦م.

١٨٤. واط، مونتغمري، ماهو الاسلام؟ (بالانكليزية)، لندن، ١٩٦٨م.

١٨٥. W. Montgomery Watt, What is Islam? London, ١٩٦٨.

١٨٦. ولفستون، ابو ذوئب، د. اسرائيل، تأريخ اللغات السامية، بيروت، ١٩٥٧م.

١٨٧. الوردي، الدكتور بهاء الدين (الطبيب)، حول رموز القرآن الكريم، مراكش، ١٩٨٣م.

١٨٨. ال ياسين، الشيخ محمد حسن، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، بيروت، ١٩٧١م.

١٨٩. اليعقوبي، ابو العباس احمد بن ابي يعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب، التأريخ، او تأريخ اليعقوبي، بيروت، ١٩٦٠م.

١٩٠. الاب يوسف توما، التجديد الليتورجي، مجلة كنيسة العراق، العددان ٢١٨-٢١٩، لسنة ١٩٨٦م.

١٩١. يونغ، لويس، العرب واوروبا، ترجمة: ميشيل ازرق، بيروت، ١٩٧٩م.